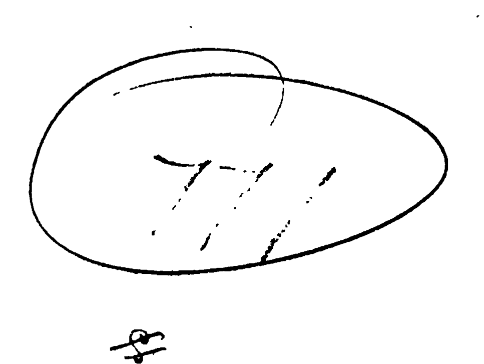
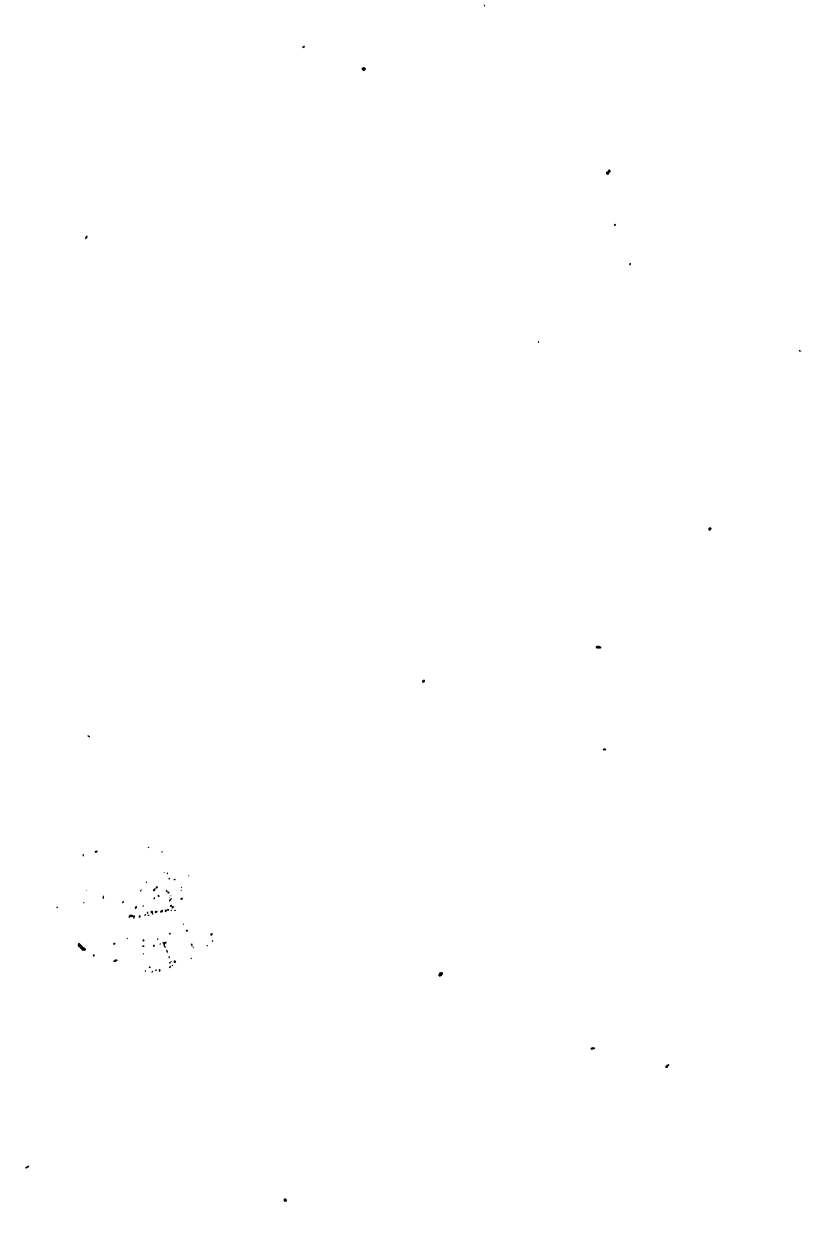










Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundbreißigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Die neuesten Verhandlungen über die speculative Theologie Dr. A. Günther's und seiner Schule.

Die Verhandlungen über die Philosophie oder wie wir sie wegen ihrer vorherrschend theologischen Richtung lieber nennen möchten, über die speculative Theologie Dr. Anton Günther's sind nunmehr in ein Stadium eingetreten, in welchem sie die allgemeine Aufmerksamkeit des gelehrten katholischen Deutschlands auf sich zu ziehen nicht verfehlen können. Schon früher einmal hat die Tübinger theologische Quartalschrift [1]) die Aufmerksamkeit ihrer Leser auf vorliegenden Gegenstand zu lenken gesucht. Die in einem ebenso gereizten als persönlich verletzenden Tone gehaltene Antikritik, welche damals Günther der von ihr gebrachten Recension entgegenzustellen für gut gefunden hat [2]), kann nicht abhalten, von neuem auf diesen Gegenstand zurückzukommen, wäre es auch auf die Gefahr

---

1) Jhrg. 1844. Hft. 3. Mattes, recensirende Abhandlung über Eurystheus und Heracles von A. Günther.

2) Vorschule u. s. w. 2. Aufl. II. S. 508—524.

hin, „das zweischneidige Schwert dualistischer Kritik" abermals gegen sich gezückt zu sehen. Ohnehin hat einer der Vorkämpfer der Günther'schen Schule, Dr. Baltzer in einer bald näher zu besprechenden Schrift ohne alle ersichtliche äußere Veranlassung der von ihm so genannten „Tübinger Schule" den Fehdehandschuh in so herausfordernder Weise hingeworfen, daß längeres Stillschweigen nicht mehr als räthlich erscheinen mag.

Die Speculation Günther's hat, seitdem sie in weiteren Kreisen bekannt geworden [1]), eine sehr verschiedene Aufnahme im katholischen Deutschland gefunden. In Oestreich, wo in Folge des Josephinismus die Erstarrung der kirchlichen Wissenschaft mit dem allmähligen Absterben des kirchlichen Lebens Hand in Hand gegangen war, mußte das Auftreten eines Priesters, welcher der theologischen Speculation einen neuen, kaum geahnten Aufschwung zu geben und an dem Antäus des 19. Jahrhunderts, dem Pantheismus in all' seinen Formen, ein zweiter Heracles zu werden versprach, von allen Freunden der wissenschaftlichen Regsamkeit mit Freude begrüßt werden. Ohne einen Lehrstuhl zu besteigen, welchem ein Mann von so seltener geistiger Kraft und speculativer Begabung ohne allen Zweifel zu hoher Zierde würde gereicht haben, hat seitdem

1) Sein erstes größeres Werk: Vorschule zur speculativen Theologie, 1. Thl. Creationstheorie, erschien Wien 1828. 2. Thl. Incarnationstheorie. 1829. 2. Aufl. 1846. Diesem folgten: Peregrins Gastmahl. 1830; Süd- und Nordlichter am Horizonte speculat. Theologie. 1832; Janusköpfe. 1832; der letzte Symboliker. 1834; Thomas a Scrupulis. 1835; die Juste-Milieu's in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. 1838; Eurystheus u. Heracles. 1842; Lydia, philos. Taschenbuch von Günther u. Veith, erscheint seit 1849. Nebstdem mehrere Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften.

Günther einen zahlreichen Kreis von Schülern um sich gesammelt, welche, was wissenschaftliche Strebsamkeit und kirchliche Haltung und Gesinnung betrifft, auf rühmende Anerkennung nicht unbegründeten Anspruch erheben. Wahrhaft rührend ist dabei die Liebe und fast beispiellos die Verehrung, welche die Schule ihrem nunmehr ergrauten Meister zollt. Er gilt ihr als der „Meister" im eminenten Sinne des Wortes, dem auf dem ganzen Gebiete der christlichen Speculation kaum ein hl. Augustinus und ein Cartesius ebenbürtig an die Seite treten; er ist es, „der den Kampf mit der verführerischen Dialektik einer stolzen antichristlichen Wissenschaft auf sich nahm, um nicht etwa blos der verachteten positiven Theologie ihren ehrenvollen Platz in der Wissenschaft wieder zu erobern, nein, um dem Christenthum die Wissenschaft selber und dieser das Christenthum zu erobern"; „er hat zuerst angefangen, den alten auch in der Scholastik noch versteckten Freund des Semipantheismus ans Licht zu ziehen und seinen letzten Lebensnerv zu durchschneiden, um dadurch den Grund zu der so lange und so heiß erstrebten wahren Philosophie des Christenthums zu legen"; ihm ist, wie (Günther selbst nicht undeutlich zu verstehen gibt und) seine Schüler begeistert ihm nachrühmen, „das staunungswürdige Werk, die Auffindung nämlich der wahren Bausteine der Speculation, die Legung der bleibenden Fundamente der Philosophie geglückt"; ihm ist es gelungen, den alleinigen „Schlüssel für das Verständniß der Glaubenslehre, den die Kirchenväter und die Scholastiker in der antiken, unter der Alleinherrschaft des Begriffes stehenden Philosophie des Plato und Aristoteles zu besitzen glaubten und womit sie Semipantheismus und Emanation erschlossen hatten, endlich auf-

zufinden in der Idee; er hat damit geleistet, was so viele Jahrhunderte vor ihm nicht zu Stande gebracht haben." Günther ist, um es kurz zu sagen, in den Augen seiner angesehensten Schüler der längst ersehnte Messias der christlichen Speculation, der die seit 18 Jahrhunderten in die Irre gegangene auf den Pfad des Heiles zurückgeführt hat und an dessen Namen der Aufgang einer neuen, goldenen Aera der Speculation sich knüpft. Von dem Weihrauche, welcher dergestalt dem Lehrer gestreut wird, hat indessen die Schule auch für sich selbst einige Körnchen aufbehalten. Sie ist ähnlich der alexandrinischen, der antiochenischen und den mittelalterlichen Schulen, die von Günther „in der Kirche wiedererweckte theologische und philosophische Schule", nachdem „seit dem Tridentinum, welches man sich gleichsam zum Ruhekissen genommen und darüber mehr oder weniger eingeschlafen", „die selbständige katholische Schule zurückgetreten." „Sie blüht nun schon in einer großen Anzahl („ihre Zahl, wird irgendwo gesagt, ist bereits Legion") von gelehrten Priestern und Laien." „Sie gewann von Jahr zu Jahr neue jugendliche Kräfte; ja sie bestieg allmählig an verschiedenen Hochschulen und Lehranstalten in Oestreich, Ungarn, Preußen u. s. w. nicht blos die Lehrstühle der Theologie, sondern auch der Philosophie", „ist ingleichem beglückt durch das Vertrauen der erleuchtetsten Kirchenfürsten." Sie ist es endlich und „gerade sie, die als Vertheidigerin der Kirche gegen die im Protestantismus groß gewordene pantheistische Denkmacht — als zweite katholische Denkmacht — dasteht", was freilich „die Gegner des denkmächtigen Schulgeistes Günther's, da sie selbst keine Schulautorität und keine selbständige Denkmacht besitzen" und theils „an dem gründlichsten dogmatischen Richt-

wissen, theils an einer irrigen philosophischen Weltansicht" laboriren [1]), „für Anmaßung und Hochmuth halten" [2]).

Was nun diese Gegner der Günther'schen Speculation anlangt, welche übrigens die Verdienste Günther's um Belebung und Förderung der christlichen und Bekämpfung der antichristlichen Wissenschaft gebührend anzuerkennen, niemals Anstand genommen haben, so ist bemerkenswerth, daß Gegner des Hermesianismus, wie J. Hast und W. v. Schütz, die ersten gewesen sind, welche auch gegen Günther in die Schranken getreten, wie auf der anderen Seite nicht unerwähnt bleiben mag, daß manche ehemalige Hermesianer, wenn wir anders recht berichtet sind, so namentlich Dr. Baltzer nach erfolgter kirchlicher Censurirung der hermesischen Lehre mit Hilfe des Günther'schen Systems sich die Brücke zur Orthodoxie geschlagen haben. Der mit manchen Unterbrechungen geführte literarische Kampf hatte sich indessen blos um einzelne Partien des Günther'schen Systems gedreht, bis im abgelaufenen Jahre Dr. Clemens, Privatdocent der Philosophie in Bonn, mit einer Schrift hervortrat, welche man nicht mit Unrecht als ein „Compendium alles dessen, was man in der Lehre Günther's für unkatholisch ansieht", bezeichnet hat. Sie trägt den Titel:

Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre, von Dr. F. J. Clemens. Köln 1853.

Dieses „Machwerk", wie Dr. Knoodt sich ausdrückt,

---

1) Einer der Stimmführer der Schule, Dr. Trebisch, definirt die Gegner derselben noch bündiger als „denkscheue theologische Eulen."

2) Wortgetreu den Schriften Baltzer's, Knoodt's, Merten's, drei der namhaftesten Schüler Günther's, entnommen.

„ein grämliches Zerrbild von Günther's Speculation, ein Zerrbild auch der katholischen Kirchenlehre", dessen „Gefährliches blos in der auf Massenwirkung schlau berechneten Form liegt" — diese „himmelschreienden Angriffe auf Günther und dessen Schule", gegen eine fest geschlossene Phalanx gerichtet, die sich allzeit als kampfgerüstet und in dem Gebrauche der ausgiebigsten Waffen nie als sehr wählerisch bewiesen hat, riefen in fast unglaublich kurzer Zeit mehrere geharnischte Gegenschriften hervor. Die ohne Zweifel bedeutendsten darunter, soweit sie bisher erschienen, sind: 1) Dr. J. B. Baltzer, Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther. Ein Gericht für seine Ankläger. 1. Serie. Breslau 1853. Darauf antwortete Dr. Clemens mit einer Replik: „Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre, bewiesen durch den Herrn Domcapitular und Professor Dr. Baltzer in seiner Schrift: Neue theolog. Briefe u. s. w." Köln 1853. Kurz darauf erschien die 2. Serie der Neuen theologischen Briefe von Baltzer, zugleich als Duplik auf die Clemens'sche Replik. 2) Dr. P. Knoodt, Prof. der Philosophie an der Universität zu Bonn, Günther und Clemens. Offene Briefe. I. Wien 1853. Dagegen die Replik von Dr. Clemens: „Offene Darlegung des Widerspruchs der Günther'schen Speculation mit der kath. Kirchenlehre durch Hrn. Prof. Knoodt in seiner Schrift: Günther und Clemens." I. Köln 1853.

Eine kleine Brochüre: „Ausweisung des philosophischen Flüchtlings Dr. Clemens aus dem Gebiete der Theologie" von einem gewissen Dr. R. Horneck. Wien 1853. halten wir nach flüchtiger Durchsicht einer nähern Berücksichtigung

kaum für werth, können dagegen unser Befremden darüber nicht verbergen, daß die kampfgeübten „theologischen Fäuste" des Dr. Croy, die seiner Zeit den armen Benedictiner Pater Ildephons Sorg so wacker bedient, unseres Wissens bisher noch nicht ins Feld gerückt sind. —

Von dem für Katholiken wenigstens allgemein giltigen Grundsatze ausgehend, daß dasjenige, was der von Gott geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspricht, keine Wahrheit sein könne, somit aus dem Widerspruche der Ergebnisse einer philosophischen Speculation mit dem kirchlichen Dogma (wenn anders Folgerichtigkeit in jener Speculation ist) die Faschheit ersterer mit Nothwendigkeit folge, unternimmt Dr. Clemens in der angeführten Schrift, die Ergebnisse der Günther'schen Speculation, die er aus den verschiedenen Werken Günther's und seiner namhaftesten Schüler zusammengetragen, ganz einfach mit dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche, wie derselbe in den Bestimmungen der allgemeinen Concilien und den Auslegungen der bewährtesten Theologen, eines Lupus, Suarez, Petavius u. A. vorliegt, zusammenzustellen, damit sich aus der Vergleichung ergebe, inwiefern beide mit einander übereinstimmen oder von einander abweichen (Vorrede S. IV—VI). Er bespricht sofort in 10 Briefen: die Stellung Günther's und seiner Schule zur kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit; das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, des Wissens zum Glauben, der Schule zum kirchlichen Lehramt nach Günther; den G.'schen Dualismus zwischen Leib und Seele und die Kirchenlehre; G.'s Trinitätslehre; G.'s Schöpfungslehre; Einiges, was mit letzterer zusammenhängt; die Lehre G.'s und die der Kirche von dem Urzustande des Menschen, dem Sündenfalle und seinen

Folgen, weiter von der Erlösung, der Menschwerdung und der Ausgießung des hl. Geistes, endlich von der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo. Zum Schlusse verbreitet sich die Schrift über die Form der Darstellung bei Günther und die Art seiner Polemik. — Die Disposition des Stoffes könnte, wie man sieht, eine bessere sein, doch ist dieß hier von keinem Belange; was dagegen Herrn Dr. Clemens' eigene Art der Polemik betrifft, so wäre wohl, wir können es nicht verbergen, im Interesse der Sache, die er zu vertreten sucht, zu wünschen gewesen, daß er manche seiner Ausdrücke minder stark gegriffen hätte, und er wird sich deßhalb die Zurechtweisungen seiner beiden Gegner schon müssen gefallen lassen. Heiterkeit dagegen müßte es fürwahr erregen, wenn man vernimmt, wie Dr. Baltzer und Dr. Knoodt, von denen der erstere das kriegerische Motto aus Körners Leyer und Schwert: „Die Schlacht geht an" — seiner Schrift an die Stirne geschrieben, wiederholte Betheurungen ihrer Friedensliebe geben und ihrem Gegner gar bewegliche Erhorten zu christlicher Sanftmuth u. s. f. halten, fast in demselben Athemzuge aber in gar unsanften Tiraden sich gegen denselben ergehen und ihm neues reichhaltiges Material zur Vervollständigung der Blumenlese in seinem 10. Briefe an die Hand geben — Heiterkeit, sagen wir, müßte dieß erregen, wäre nicht die in solcher Weise offen zur Schau getragene Gereiztheit und Animosität in hohem Grade unerquicklich, widerlich und abstoßend. Mit einer solchen polemischen Taktik, der man hie und da nur allzu deutlich ansieht, daß sie auf Zudeckung wissenschaftlicher Blößen berechnet ist, ist weder der Wissenschaft noch auch der Sache gedient, in deren Interesse sie angewendet wird.

Jedoch ist anzuerkennen, daß Dr. Knoodt in dieser Hinsicht wie auch in Rücksicht auf Gründlichkeit und formelle Haltung seiner Schrift vor seinem literarischen Freunde sich vortheilhaft auszeichnet. Die Sache selbst betreffend, haben sich beide in die Arbeit der Abwehr getheilt. Während der Professor der dogmatischen Theologie, Dr. Baltzer, „hauptsächlich das theologische Gespenst des Dr. Clemens zu verscheuchen" und „hinwiederum die Anklage der Häresie gegen den Ankläger und seine Partei zu begründen" verspricht (Vorrede S. VI u. VII), hat Dr. Knoodt sich die Aufgabe gestellt, nicht blos „die schlecht berathenen Ausfälle, die Clemens gegen Günther gerichtet, zurückzuweisen, sondern zu versuchen, ob vielleicht die vorlauten Gegner der Günther'schen Philosophie insgesammt dadurch zu beschwichtigen seien, daß man ihnen die Kenntnißnahme dessen, was sie bisher mit so glühendem Eifer verketzert, möglichst erleichterte. Er sammelte deßhalb die in Günther's Werken zerstreut sich findenden und wechselseitig sich ergänzenden Aussprüche desselben über die wichtigsten, in Controverse gezogenen Probleme der christlichen Philosophie und reihte sie so an einander, daß selbst ein flüchtiger Ueberblick jeden Unbefangenen überzeugen muß: von Widerspruch gegen die Lehre der Kirche könne hier keine vernünftige Rede sein, und nur Unkenntniß — um nicht zu sagen Unvernunft, oder gar Lüge und Verläumdung — habe jene Aussprüche so mißdeuten können, wie es bisher geschehen." (Vorw. S. 3 f. vgl. S. 9.) Wir haben also, wie diese viel versprechenden Ankündigungen beweisen, zwei sich ergänzende Apologien des Günther'schen Systems aus der Hand zweier seiner ergebensten und angesehensten Verehrer vor uns, von welchen wohl anzunehmen ist, daß sie

schwerlich Etwas von Belang, was zu Gunsten dieses Systems theils aus ihm selber, theils aus der Kirchenlehre sich geltend machen läßt, werden übersehen haben: Das Geschäft der Beurtheilung ist dadurch bedeutend erleichtert und für den Beurtheiler selbst die Gefahr, nach gehabter Mühe die beliebte tröstliche Versicherung entgegennehmen zu müssen, daß er die Günther'sche Philosophie „nicht blos nicht verstanden, sondern gänzlich mißverstanden", wenigstens in weitere Ferne gerückt.

Gehen wir sofort auf die in Frage gestellten Lehren Günther's selbst über, so können wir nicht umhin, zuvörderst unser ebenso großes Bedauern als Befremden darüber auszusprechen, daß es den beiden Apologeten Günther's nicht gefallen hat, zuerst und vor allem anderen den schweren Anklagen Rede zu stehen, welche Dr. Clemens in seinen zwei ersten Briefen gegen Günther und dessen Schule rücksichtlich ihrer Stellung zur patristischen und scholastischen Wissenschaft, insbesondere aber wegen ihrer Verhältnißbestimmung zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, der kirchlichen und der Schulautorität erhoben und auf die er selbst (S. 45) das weitaus größte Gewicht gelegt hat. Zwar ist der 1. Brief Dr. Baltzer's mit der Ueberschrift: „Die Stellung der Günther'schen Schule zur Lehrkirche und die des Dr. Clemens zur Schule ganz geeignet, unsere Erwartung zu spannen; leider aber bietet derselbe außer einigen, Günther'n und „seiner zahlreichen Schule" gebrachten Ovationen und sehr in die Breite gehenden Ergießungen tiefer Betrübniß und gerechter Entrüstung über den „katholischen Laien", der „gegen den unbescholtenen und verdienstvollen fast siebenzigjährigen Priester der hl. Kirche und gegen seine meist aus Priestern

bestehende Schule" einen „vom sträflichsten Fanatismus getragenen Kampf" eröffnet u. dgl., nichts dar, was irgendwie relevant und die von Dr. Clemens in der angegebenen Richtung erhobenen Anschuldigungen zu entkräften im Stande wäre oder auch nur als darauf berechnet erschiene. Im 5. Briefe wird dann allerdings Eine von den vielen Anschuldigungen aufgegriffen und besprochen und im 9. Briefe (in der II. Serie) endlich über die ganze Anklage zu Gerichte gesessen; indessen erscheint es uns nach Durchsicht dieses Briefes als ein Gebot der Billigkeit, erst auch die Knoodt'sche Entgegnung abzuwarten, welche freilich, wenn aus den im 3. Briefe, bei Gelegenheit der Besprechung des Trinitätsdogma's gegebenen Proben seiner Auffassung vom Verhältnisse des Wissens zum Glauben weitere Schlüsse zu ziehen gestattet ist, zu nicht in allweg befriedigenden Ergebnissen führen dürfte. Wodurch auch Dr. Knoodt sich bewogen gefunden, die Erörterung dieser Punkte, die doch, was ihm selbst nicht entgangen ist, mit entscheidendem Gewichte in die Wagschale fallen, bis ans Ende zu verschieben, gibt er selbst S. 19 zu verstehen: ihm scheint nämlich nichts Eiligeres geschehen zu müssen als zuerst „den Vorwurf der Häresie von einzelnen Lehren Günther's, als denknothwendigen Consequenzen seiner Selbstbewußtseinstheorie abzuwälzen" und den durch den „Clemens'schen Feuerlärm" erschreckten Theil des katholischen Lesepublicums zu beruhigen. Allein von den Forderungen einer richtigen Methodik auch abgesehen, so wäre dem wissenschaftlichen Theile dieses Publicums, welchen Dr. Knoodt im weiteren Verlaufe wenn nicht allein, doch vorzugsweise im Auge gehabt zu haben scheint, sowie der Sache selbst, die er vertritt, damit besser gedient worden, daß zuerst

die Rechtfertigung des principiellen Ausgangs- und Standpunktes der Günther'schen Speculation wäre versucht, beziehungsweise der Nachweis von deren Verträglichkeit mit den Forderungen des Glaubens und der Autorität der Kirche wäre geführt worden. Damit wäre den Anklagen auf materialen Irrthum von vorneherein ihr gefährlicher Stachel benommen worden, was auf dem umgekehrten Wege ungleich schwieriger halten dürfte. Oder ist es vielleicht die Hoffnung gewesen, nach glücklich geführter Vertheidigung gegen die letzteren Angriffe dem jedenfalls bedenklichen und nach unserem Dafürhalten nicht zu beseitigenden Vorwurfe wegen der Neuheit des wissenschaftlichen Standpunktes die gefährliche Spitze um so leichter abbrechen zu können, was zum Einschlagen des umgekehrten Weges bestimmt hat? Doch wir wollen über dieses, jedenfalls unmethodische Verfahren nicht länger rechten, sondern unsere Berichterstattung dem nun einmal beliebten Gange der Apologien anschließen.

Dieser Gang führt uns zuerst zu der Erörterung eines Punktes, der von rein dogmatischem Gesichtspunkte aus betrachtet von ziemlich untergeordnetem Belange zu sein scheint, im vorliegenden Streite jedoch — wegen seines engsten causalen Zusammenhanges mit den Grundanschauungen der Günther'schen Philosophie — eine außergewöhnliche Bedeutung gewinnt und das höchste Interesse für sich in Anspruch nimmt: wir meinen das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Leibe. Wir müssen hier des richtigen Verständnisses wegen etwas weiter ausholen. Ausgehend vom Selbstbewußtsein, welches Günther, dem Cartesius und dem neueren Idealismus überhaupt hierin beipflichtend, als Prinzip und Maaßstab

der Erkenntniß ansetzt, sucht er aus den Thatsachen desselben die Substanzverschiedenheit von Geist und Natur und damit selbstverständlich auch von Gott und Welt nachzuweisen, um dadurch allem Pantheismus, diesem geschworenen Todfeinde des Christenthums, dessen wissenschaftliche Bekämpfung sich Günther zur Lebensaufgabe gemacht, den eigentlichen Lebensnerv zu durchschneiden. Bei der Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins nun glaubt Günther ein doppeltes Denken und einen doppelten Denkproceß im Menschen vorzufinden, ein Denken des Allgemeinen von den Erscheinungen (Erscheinungs-Denken) und ein Denken des Grundes der Erscheinungen (Grund-Denken), jenes von ihm auch Denken des Begriffs oder begriffliches, dieses ideelles Denken oder Denken der Idee genannt. Beide stehen, weil nach entgegengesetzten Richtungen auslaufend, in „conträr-contradictorischem Gegensatze" zu einander; beide aber fordern ebendarum eigenthümliche Principien, die in demselben Gegensatze wie ihre Offenbarungsweisen: Begriff und Idee zu einander stehen müssen. Als Princip des ideellen Denkens faßt nun Günther den Geist (dessen Formel „reale Einheit in formaler Zweiheit" ist), als Prinzip des begrifflichen Denkens die Natursubstanz („formale Einheit in realer Entzweiung"), näherhin die s. g. Naturpsyche oder Leibesseele, welche als solche vom Leibe oder von der Natur überhaupt nicht wesentlich verschieden ist. Hiernach bestimmt sich der Begriff des Menschen als formaler Einheit, Synthese zweier „qualitativ-wesentlich" von einander verschiedener Bestandtheile, des Geistes und des psychischen Naturleibes, und das Verhältniß dieser beiden hinwiederum ist kein anderes als das conträr-contradictorischer Gegensätze, die nimmermehr in

eine reale oder substanzielle, sondern blos in formale Einheit treten können. Dieß ist in nuce der berühmte Dualismus Günther's, die Freude und der Stolz seiner Schule, die hochgeschwungene Fahne, mit der sie gegen Monismus und Semimonismus, idealistischen und realistischen Pantheismus, „bucklichten“ und nichtbucklichten Halbpantheismus in die Schlacht zieht, die Aegide, unter der, und das hl. Palladium, für das sie ficht, das zweischneidige Schwert, welches sie gegen ihre Gegner aus dem katholischen nicht weniger als aus dem protestantischen Lager blitzen läßt; er ist endlich der unentwegliche Rechtstitel, auf Grund dessen sie auf das Epithet einer katholischen Schule im eminenten, wo nicht im ausschließlichen Sinne des Wortes Anspruch erhebt. An diesen Dualismus oder, um genauer zu sprechen, an das Fundament desselben, die Günther'sche Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Leib, hat nun Dr. Clemens in seinem 3. Briefe mit der Aufschrift: „der Günther'sche Dualismus zwischen Leib und Seele und die Kirchenlehre“ — seinen ersten Obeliscus angezeichnet und es ließ sich im voraus erwarten, was auch eingetroffen, daß an diesem Punkte der heftigste Kampf entbrennen werde. Würde dieser Grundpfeiler des Günther'schen Systems erschüttert werden, so gienge, das ist Freunden wie Gegnern klar, das ganze mit dem Aufwande so vieler Jahre und Kräfte aufgeführte Gebäude augenblicklich aus den Fugen. Gehen wir sogleich näher darauf ein.

Die betreffende Lehre Günther's hat Dr. Clemens folgendermaßen formulirt:

„Nach dieser Lehre hat also der Mensch zwei Seelen, eine vernünftige, den Geist, für den die Schule

den Ausdruck Seele möglichst zu vermeiden sucht, und eine sinnliche oder Naturseele, die eigentliche Seele, die Psyche, als belebendes und beseelendes Prinzip des Leibes, die jedoch nichts qualitativ oder im Wesen vom Leibe verschiedenes, sondern mit diesem Einer Substanz ist, weil Eine und dieselbe Individualität des besonderten Naturprinzips. Diese Naturseele hat ihr eigenes Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtsein und ist im Menschen, als plastisches Prinzip des Leibes, mit dem wesentlich von ihr verschiedenen Geiste, oder der vernünftigen Seele, zu einer formalen Einheit verbunden, wodurch der Mensch zu einem Vereinwesen von Natur und Geist wird."

An vorstehender Fassung der Günther'schen Lehre haben weder Dr. Baltzer noch Dr. Knoodt eine wesentliche Ausstellung zu machen. Wenn sich Letzterer noch ausdrücklich dagegen verwahren zu müssen glaubt, daß nach Günther der Mensch „zwei Seelen" habe, sofern dieser „und mit ihm seine Schule es ebenso sehr vermeide, den Geist Seele, als das leibliche oder natürliche Lebensprinzip Geist zu nennen", und wenn er zweitens Hrn. Dr. Clemens bittet, „das Moment nicht zu übersehen: daß nach Günther die Seele nicht etwas vom Leibe Getrenntes, noch davon Trennbares, noch irgend wesentlich davon Verschiedenes ist, so daß nicht drei Elemente im Menschen vorkommen, sondern nur zwei, Geist und sinnbegabte und in dieser Sinnbegabtheit sinnlich vorstellende oder denkende, sinnlich empfindende und sinnlich begehrende (d. h. mit einem Worte psychische) Leiblichkeit (I. S. 24 f.), — so sind dieß zum wenigsten überflüssige Erinnerungen, da sich Dr. Clemens in beiden Beziehungen wohl deutlich genug ausgedrückt hat.

Besser begründet ist der Vorwurf, welcher Hrn. Dr. Clemens gemacht wird, daß er weder hier noch sonst „die Lehre Günther's in ihrer Genesis und in ihrem organischen Gliederbau" dargelegt habe; etwas zu naiv aber möchte es sein, den Grund dieser Unterlassung in der Besorgniß zu suchen, „dadurch wider Willen Günther'n neue Schüler zu werben." (Knoodt I. S. 23.)

Bevor nun Dr. Clemens an die angeführte Günther'sche Auffassung des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist den Maßstab der kirchlichen Lehrbestimmungen anlegt, bringt er eine geschichtliche Notiz bei, die wir nicht unbeachtet lassen wollen, „daß nämlich diese Unterscheidung zwischen Geist und sinnlicher oder Naturseele im Menschen fast die allgemeine Lehre der Philosophen des heidnischen Alterthums, namentlich im Orient gewesen." Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird im Allgemeinen nicht zu beanstanden sein; wenn jedoch Dr. Clemens hinzusetzt: „gleichviel in welchem Verhältnisse diese Weisen Geist und Seele zu einander und zum Leibe dachten", so vermögen wir diesen Beisatz keineswegs zu billigen, da eben dieß der Punkt ist, in welchem die Günther'sche Auffassung von der eines Plato und Aristoteles, die Clemens namentlich angeführt hat, sich sehr bestimmt unterscheidet und daher gegen eine versuchte Confundirung mit diesen sich zu verwahren berechtigt ist. Dr. Clemens fügt bei, daß auch in der christlichen Zeit „viele Häretiker zu den verschiedensten Zeiten sich dazu bekannten und theologische und ethische Irrthümer damit verknüpften, welche die Kirche bewogen, sich auf verschiedenen allgemeinen Concilien theils mittelbar, theils unmittelbar über die Sache selbst auszusprechen. So nahm nach Theodoret (Haeret. fabul. IV, 8) Apollinaris

an, daß der Geist etwas von der Seele Verschiedenes sei, und daß das Wort Gottes bei seiner Menschwerdung nicht die vernünftige, sondern die unvernünftige Seele, die einige die Natur- oder Lebens-Seele nannten (ψυχὴν φυσικὴν ἢ ζωτικήν, auch thierische, animalische Seele nach Augustin) angenommen habe, an die Stelle des Geistes aber die göttliche Natur getreten sei." (S. 49 f.) Hier müssen wir etwas verweilen, da gerade die apollinaristische Lehre es ist, gegen welche direct oder indirect die drei von Dr. Clemens zuerst angerufenen Conciliar-Aussprüche gerichtet sind. Apollinaris huldigte nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Alterthums der s. g. Trichotomie des Menschen, d. h. er zerfällte das menschliche Wesen in Leib (σῶμα), Seele (ψυχὴ ἄλογος) und Geist (πνεῦμα oder νοῦς) [1]). Es erhebt sich sofort die wichtige Frage: haben wir hier eine Trichotomie im eigentlichen oder strengen Sinne des Wortes vor uns, so daß damit, wie Dr. Knoodt (S. 37) meint, „drei wesentlich von einander verschiedene Factoren des Menschenwesens", also drei substanzielle Factoren unterschieden würden, in welchem Falle die Günther'sche Anthropologie von der apollinaristischen allerdings grundwesentlich verschieden wäre? oder ist diese Dreitheilung im Sinne der ältern griechischen Philosophie zu verstehen, welche dieselben drei Bestandtheile unterschied und insofern trichotomisch war und hieß, aber die Seele entweder mit dem Leibe oder mit dem Geiste in Substanz-Einheit dachte, wornach die Trichotomie im Grunde in die Dichotomie sich auflöste, wie dieß nachweisbar auch

1) vgl. Gregor. Nyss. antirrhet. cap. 48: ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος — πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, oder (ibid. c. 8) σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ.

bei mehreren Kirchenvätern der Fall ist? Das Erstere ist schon an sich nicht sehr wahrscheinlich, da eine Trichotomie in jenem Sinne unseres Wissens nur bei einem heidnischen Philosophen von einer gewissen Bedeutung, dem pythagoraisirenden Platoniker Numenius sich findet, der dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, genauer zwei unterscheidbare Seiten der Seele, sondern geradezu zwei Seelen zuschrieb, eine vernünftige und eine vernunftlose, die in beständigem Kampfe miteinander liegen sollten [1]), in der christlichen Zeit bis auf Apollinaris aber nur die Gnostiker und Manichäer und etwa noch, so wir anders von Gennadius recht berichtet sind, der auf dem 2. Concil von Nicäa als Häretiker verurtheilte alexandrinische Didymus [2]) erweislich einer ähnlichen Eintheilung sich bedient haben. Einen beachtenswerthen Fingerzeig gibt uns, wie es scheint, Nemesius, der die apollinaristische Trichotomie auf den Neuplatoniker Plotin zurückführt [3]). Allein Plotin hat wohl zwischen *νοῦς* und *ψυχή* und in letzterer wiederum zwischen der dem Höhern und der dem Niedern, Sinnlichen zugewendeten Seite unterschieden; obschon ihm aber die *ψυχή* als ein Mittleres zwischen dem *νοῦς* und der sinnlichen Welt erscheint (ähnlich der platonischen Weltseele), so verhält sie sich gleichwohl zum *νοῦς* nur wie die Wirkung zur wirkenden Kraft oder wie die Erscheinung zu

1) Porphyr. ap. Stob. ecl. I. p. 836: *ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήνιος — — δύο ψυχάς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται — τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον.* vgl. Jambl. ib. p. 894.

2) Gennad. de ecclesiast. dogmat. cap. 20.

3) Nemes. de natur. hom. c. 1: *τινὲς μὲν, ὧν ἐστὶ καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ· οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολλινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος.*

dem Wesen, das sich in ihr offenbart, steht daher dem Intelligiblen näher als dem Körperlichen und wird mit jenem zu dem Göttlichen gerechnet. Sie ist daher auch keineswegs ἄλογος, sondern es eignet ihr das Denken (λογίζεσθαι, vermitteltes Denken, während dem νοῦς die unmittelbare Anschauung des Höheren zukommt) [1]. Diesen Begriff der Seele konnte nun aber Apollinaris unmöglich sich aneignen; denn die vermeintliche Schwierigkeit, die Einheit der Person Christi, unter der Voraussetzung einer zweiten vernünftigen Potenz neben dem göttlichen Logos, festzuhalten, ist nebst der Tendenz, alles τρεπτόν d. i. alles Wandelbare, Veränderliche, mit einem Worte alles Endliche aus der Person Christi auszuschließen, bekanntlich einer der hauptsächlichsten Gründe gewesen, die ihn bestimmt haben, dem Gottmenschen einen menschlichen νοῦς abzusprechen und ihm ausdrücklich blos eine ψυχὴ ἄλογος beizulegen. Will man daher überhaupt die Quelle der apollinaristischen Psychologie in irgend einem der ältern philosophischen Systeme suchen, so erscheint es uns als das wahrscheinlichste, daß Apollinaris die der aristotelischen nahe verwandte philonische Theorie, mit welcher er auch im Ausdrucke übereinkommt, adoptirt habe. Philo unterscheidet nämlich vom vernünftigen Geiste, der, ein Ausfluß der Gottheit, von außen in den Menschen kommt, die unvernünftige (ernährende und empfindende) Seele, welche aus den luftartigen Bestandtheilen des Samens entstehend ihren Sitz im Blute hat, dem Leibe demnach verwandt ist und ihre Wurzeln im Leibe hat, als bloße Lebenskraft betrachtet, daher auch ψυχὴ ζωτικὴ von ihm genannt wird,

1) vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen. 3. Thl. 2. Hälfte. S. 746 ff.

also mit einem Worte animalisches Lebensprinzip ist. Beachten wir nun, daß Apollinaris häufig σῶμα und ψυχή in dem Ausdrucke σάρξ zusammenfaßt [1]) und die ψυχή gleicherweise als ζωτική und ἄλογος bezeichnet, so kann kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten, daß Apollinaris einen mit dem philonischen identischen, oder diesem wenigstens sehr nahe verwandten und nicht wesentlich davon verschiedenen Begriff von der Seele gehabt hat. Verhält sich dieses aber also, so springt in die Augen, daß auch der Günther'sche Begriff von der Seele und die darauf basirte allgemeine Verhältnißbestimmung zwischen Seele und Geist von der apollinaristischen und weiterhin von der philonischen im Wesentlichen nicht verschieden ist, obwohl natürlich Günther ebensowenig als Apollinaris den menschlichen Geist als eine Emanation aus dem Wesen Gottes betrachtet, und Niemand weiter als Günther davon entfernt ist, von jener psychologischen Theorie die apollinaristische Anwendung auf die Christologie zu machen.

Hiemit haben wir uns den Weg zu den Conciliarbestimmungen gebahnt, „womit den Günther'schen Dualismus in Uebereinstimmung zu bringen", Hrn. Dr. Clemens „schlechterdings unmöglich ist."

Die apollinaristische Christologie war, wenn man von der Synode zu Alexandrien i. J. 362 absieht, deren Beschlüsse wohl auch gegen den Apollinarismus, gleichzeitig aber gegen anderartige damals wieder aufgetauchte eb-

---

1) vgl. *Theodorel.* dial. I. p. 70 u. 71; *Gregor.* antirrhet. adv. Apoll. c. 7. c. 39. vgl. *Athanas.* c. Apoll. 1. 2, woselbst Apollinaris von Christus sagt: ἔλαβε τὸ ἀνόητον, und gleich darauf — τὸ ἀνόητον τῆς σαρκός.

jonitische Irrlehren gerichtet waren, zuerst auf mehreren römischen Synoden unter Papst Damasus I. in den siebenziger Jahren des 4. Jahrhunderts verworfen worden [1]). Dieses Verwerfungsurtheil wurde von dem zweiten allgemeinen Concil zu Constantinopel i. J. 381 zum ökumenischen Beschlusse erhoben. Da sich die Häresie nichts desto weniger erhielt, so wurde sie auf dem allgemeinen Concil zu Ephesus i. J. 431 von neuem anathematisirt. Dieses Concil, welches hier vornehmlich in Betracht kommt, bestätigte nämlich die im zweiten Schreiben des hl. Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien, an Nestorius abgegebene Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Wir sagen nicht, daß die Natur des Logos durch Verwandlung Fleisch geworden sei, noch auch daß sie in den ganzen aus Seele und Leib (*ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*) bestehenden Menschen umgewandelt worden sei, sondern vielmehr daß der Logos ein von einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch (*σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ*) hypostatisch mit sich vereinigt habe" [2]).

Diese von der Synode angeeignete Erklärung ist von

---

1) Das Anathem einer dieser Synoden lautet nach Theodoret (bei **Mansi**, Conc. Coll. T. III. p. 488): *Ἀναθεματίζομεν κἀκείνους οἵτινες ἀντὶ λογικῆς ψυχῆς διϊσχυρίζονται, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐστράφη ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί· αὐτὸς γὰρ οὗτος ὁ θεοῦ λόγος οὐχὶ ἀντὶ τῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς ψυχῆς ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι γέγονεν, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν, τοῦτ᾽ ἔστι λογικὴν καὶ νοερὰν ἄνευ τῆς ἁμαρτίας ψυχὴν ἀνέλαβε καὶ ἔσωσεν.* Man ersieht nebenbei aus diesen Worten, daß die Synode von einer weiteren *ψυχή* außer der *λογικὴ καὶ νοερά* nichts weiß; hätte sie wenigstens der Trichotomie der Apollinaristen beigepflichtet, so hätte das Anathem anders formulirt werden, hätten jedenfalls die Worte: *τὴν ἡμετέραν τοῦτ᾽ ἔστι* — — wegfallen müssen.

2) Vgl. *Cyrilli* epist. ad Acacium episc. Melit.: *ἐμψυχωμένης αὐτοῦ τῆς σαρκὸς ψυχῇ νοερᾷ.* (**Mansi**, T. V. p. 317.)

Dr. Clemens gegen den Günther'schen Dualismus von Geist und Leibseele zuerst geltend gemacht worden. Es ist nun allerdings nicht zu läugnen, daß durch den thetischen Theil dieser Erklärung „im offenbaren Hinblick auf die Lehre des Apollinaris" zunächst blos dieß als Glaubenssatz ausgesprochen werden will, daß der göttliche Logos nicht eine von der Vernunft entblößte Menschheit, sondern einen menschlichen Leib sammt einer vernünftigen Seele angenommen habe; allein ebenso wenig wird jeder Unbefangene verkennen, daß die Synode die dichotomische Lehre zu der ihrigen macht und, wie der bezeichnende Ausdruck: ἐμψυχοῦν = beseelen, beleben beweist, eine Beseelung oder Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele annimmt, ohne freilich letzteres durch jene „beilaufende Bemerkung" (um mit Dr. Knoodt S. 28 zu sprechen) zum eigentlichen Dogma erheben zu wollen.

Gegen vorstehende Auffassung des angeführten Ausspruches muß natürlicherweise Dr. Baltzer — und ihm schließt sich Dr. Knoodt unbedingt an — ganz entschieden sich verwahren. „In dieser Auffassung des geistig beseelten Fleisches, versichert er, liegt der Gegensatz zu den Apollinaristen, die ein vernunftlos beseeltes Fleisch, eine thierische Leibseele ohne den Geist oder getrennt vom Geiste (δίχα νοῦ) in Christus annahmen" (I. S. 83), oder die ephesinische Synode hat, wie Dr. Knoodt sich deutlicher ausdrückt, blos die, auch von Günther behauptete, nothwendige Zusammengehörigkeit oder Unabtrennbarkeit von Geist und (lebendigem) Leib, nicht aber die Belebung dieses von jenem, vielmehr, wie Dr. Baltzer glaubt nachweisen zu können, das Gegentheil festzustellen beabsichtigt. Wie führt Dr. Baltzer diesen Beweis? Man höre!

Der hl. Cyrill von Alexandrien, „der auf dem Ephesinischen Concil die Hauptperson war", sagt irgendwo [1]: Verbum — — caro factum est, hoc est unitum carni animum habenti rationalem — — immittit autem *animali spiritum* Deus. Baltzer übersetzt dieß folgendermaßen: „Das Wort — — ist Fleisch geworden, d. h. es ist vereinigt mit einem Fleische, welches eine vernünftige Seele hat — — Gott aber sendet den Geist in die thierische Seele." (I. S. 83). Was kann sonach klarer sein, als daß der hl. Cyrill, aber nicht blos dieser, sondern mit ihm das Ephesinische Concil, auf dem er ja „die Hauptperson" war, wenn letzteres erklärt, „daß das Wort Gottes bei seiner Menschwerdung ein von einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch angenommen habe", den Geist (spiritus) als etwas Verschiedenes von der „thierischen Seele" (animal), die den Leib belebt, angesehen habe?! Auch Dr. Knoodt acceptirt diese so klare Uebersetzung (I. S. 28); Dr. Clemens dagegen hat derselben die verdiente Würdigung widerfahren lassen. (Replik I. S. 52 ff.) Dadurch hat sich Dr. Baltzer in seiner Duplik (II. Ser. S. 14 ff.) bewogen gefunden, das Wort animal mit „lebendigem Embrio" zu übersetzen, „in welchen, gleich bei seinem Entstehen im Mutterschooße, Gott den Geist sendet und Beide (animal und spiritus, das thierische und das geistige Lebensprinzip) zu einer formalen Einheit verbindet, worin der Mensch gegeben ist." Auch so „stimmen somit diese Worte mit dem Günther'schen Dualismus unzweifelhaft

1) Bei *Mansi*, Tom. V. in tract. I. cap. 1. *Cyrill.* Alex. p. 482. -- Opp. *Cyrill.* ed. Paris. T. V. Pars II.

zusammen." Da nun der hl. Cyrill für Dr. Baltzer „eine so überaus wichtige kirchliche Autorität" ist, so müssen wir bei der in Frage stehenden Stelle schon etwas länger verweilen. Sie steht in folgendem Zusammenhange:

Natum quidem est indubitanter ex ipsa substantia Dei et patris .... verbum .... in novissimis autem saeculi temporibus, quoniam caro factum est, hoc est, unitum carni animam habenti rationalem, natum etiam dicitur carnaliter per mulierem. Assimilatur autem quodam modo nativitati secundum nos sacramentum ejus. Matres enim terrenorum ministrantes naturae ad nascendum habent quidem in vulva coagulatam paulatim carnem et ineffabilibus quibusdam Dei operationibus procedentem et perfectam in specie humana; *immittit autem animali spiritum Deus* quo novit modo (*ἐνίησι δὲ τῷ ζώῳ τὸ πνεῦμα ὁ θεὸς καθ' ὃν οἶδε τρόπον*). Format namque spiritum hominis in eo secundum prophetae vocem. Altera ergo carnis, et altera similiter animae est ratio. Sed licet sint istae solummodo terrenorum corporum matres, attamen totum parientes animal, quod ex anima constat et corpore, non partem peperisse dicuntur. Neque dicere potest aliquis Elisabeth carnis quidem genetricem, non tamen jam et animae genetricem. Peperit namque animatum Baptistam et tanquam unum ex ambobus hominem, anima dico et corpore. (Mansi t. V. p. 482.)

Offenbar sucht hier Cyrill die Bezeichnung Maria's als „Gottesgebärerin" gegen die nestorianische Irrlehre, welche ihr dieses Prädicat bestritt, festzuhalten. Sein Beweisverfahren ist kurz dieses: Wohl hat Maria Christo nur das Fleisch geliehen, nicht zugleich den Geist, um so weniger die göttliche Natur; allein ein ganz ähnliches

Verhältniß findet auch zwischen den übrigen Müttern und ihren Kindern statt: die Mütter sind blos Mütter der irdischen Leiber; gleichwohl nimmt Niemand Anstand, von ihnen zu sagen, daß sie das ganze, aus Leib und Seele bestehende animal oder den einen, aus den beiden Bestandtheilen: Seele und Leib bestehenden Menschen geboren haben. Folglich kann auch Maria (da sie den ganzen Gottmenschen geboren) mit Recht Gottesgebärerin genannt werden. Die zwischeneingeschobenen Worte: matres enim bis animae est ratio geben eine nähere Erklärung, wie es komme, daß von den Müttern blos der irdische Leib (nicht zugleich der Geist) abstamme (Creatianismus). „Die Mütter der Irdischen nämlich, indem sie der Natur zum Gebären dienen, tragen zwar im Schooße das allmählig zusammengeronnene (nicht: angewachsene, wie Baltzer übersetzt) und durch gewisse (quibusdam, läßt B. unübersetzt) unaussprechliche Wirkungen Gottes in menschlicher Gestalt fortschreitende und vollendete Fleisch; den Geist aber sendet Gott in das animal in der ihm bekannten Weise. Er bildet nämlich den Geist des Menschen in diesem nach des Propheten Wort. Anders verhält es sich demnach mit dem Fleische und anders mit der Seele (dem Geiste)." Cyrill will mit anderen Worten sagen: von den Müttern rührt blos das Fleisch her, welches allmählig durch nicht weiter erklärbare Einwirkungen Gottes zu menschlicher Gestalt im Mutterschooße heranreift; mit dem Geiste dagegen d. i. mit seinem Entstehungsgrunde verhält es sich anders; dieser nämlich ist unmittelbare Schöpfung Gottes und wird von diesem dem herangereiften Fötus eingebildet. Die zwei letztern Sätze Cyrills: immittit autem bis secundum prophetae vocem — enthalten demnach nichts

weniger als „die Angabe des Grundes", aus welchem die zuvorgenannten, „„unaussprechlichen Wirkungen Gottes"", wodurch der im Schooße der Mutter, und zwar aus der Mutter, d. h. aus ihrem Fleisch und Blut entstandene Embrio nicht in einer thierischen, sondern in der menschlichen Gestalt heranwächst und sich vollendet" (Baltzer II. S. 16), herzuleiten wären; dieß ist schon grammatisch unmöglich, da in diesem Falle immittit *enim* etc. *et* format etc. stehen müßte. Vielmehr liegt der Grund dieses Heranwachsens in menschlicher Gestalt augenscheinlich in nichts anderem als eben in den ineffabilibus quibusdam Dei operationibus, und wohl Dr. Baltzer läßt sich eine „Unterschiebung" zu schulden kommen, nicht aber Dr. Clemens, wenn dieser dem hl. Cyrill den Gedanken beilegt, „daß das Fleisch im Schooße der Mutter auf unaussprechliche Art von Gott selbst gebildet wird." Das ist denn freilich ein Gedanke, vor dem Dr. Baltzer mit einer Art frommen Entsetzens zurückschaudert. „Was für Folgerungen, ruft er aus, könnte man vom Standpunkte des positiven Dogma's aus dieser Ansicht des Herrn Clemens (?) ziehen! Wie kann er, wenn er Gott selbst in den Müttern das Fleisch bilden läßt, überhaupt noch von dem gröbsten Pantheismus sich frei erhalten? Wie kann er noch von Erbsünde und Concupiscenz sprechen wollen? Wie kann er zu dem Concil. Trident. sich ferner noch bekennen, welches sagt: daß die Concupiscenz aus der Sünde sei und in den Getauften als Sündenfolge noch zurückbleibe?" (II. S. 17.) Wir unsererseits sind hier zwar nicht in der Lage, die Richtigkeit jenes Gedankens zu vertheidigen, sind indessen doch der bescheidenen Ansicht, daß Dr. Clemens, gefiele es ihm je, denselben zu dem seinigen zu machen,

trotz dem von dem ersteren sich „frei erhalten", von dem zweiten recht wohl „noch sprechen" und zu dem dritten ohne allen Anstand „sich ferner noch bekennen" könnte. Hrn. Baltzer aber möchten wir darauf aufmerksam machen, daß jener cyrillische Gedanke in den Ohren der Alten durchaus nicht so parador geklungen hat, wie er anzunehmen scheint. Es findet derselbe in Stellen der hl. Schrift, welche wie Job 31, 15; vgl. 33, 6; Isai. 44, 2; 49, 5; Jerem. 1, 5 die Thätigkeit Gottes bei der Bildung späterer Menschen ganz analog derjenigen bei der Bildung des ersten Menschen darstellen und welche auch Cyrill bei seiner Berufung auf den „Propheten" im Auge gehabt zu haben scheint, nicht zu verachtende Anhaltspunkte. Es kann uns daher durchaus nicht befremden, wenn wir der gleichen oder einer ganz ähnlichen Anschauung auch bei andern Vätern [1]) wieder begegnen und bei dem in der patristischen Literatur wohl bewanderten Gennadius endlich den mit dem cyrillischen fast gleichlautenden Aus-

1) Wir erwähnen im Vorbeigehen nur die etwas eigenthümliche Theorie des hl. Hilarius v. Pictavium. Er unterscheidet (tract. in Psalm. 118. Lit. X) in der Erschaffung des ersten Menschen einen dreifachen Act. Der erste ist die Schöpfung der Seele, der zweite die Formung des irdischen Gebildes aus Lehm; der geformte Lehm aber war noch nicht Mensch, sondern Materie. Darauf folgt erst als dritter Act die Verknüpfung jener Seele und dieser Materie durch den Geist Gottes, wodurch nun die Seele beleibt, die Materie beseelt und die Einheit: der lebendige Mensch ward. Diese Theorie ist ihm ein Typus davon, was auf höherer Stufe bei der Menschwerdung sich wiederholt. Maria hat demzufolge Christo selbst den Leib nur theilweise gegeben; zum Leibe wird nämlich die vorhandene Materie erst durch Hinzutritt der belebenden Seele, ohne die letztere ist derselbe nur ungeformte Masse; die Seele aber hat Christus nicht von Maria; folglich u. s. f. S. das Nähere bei Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrh. 3. Abthl. S. 1040 f.

spruch finden: Dicimus creationem animae solum creatorem omnium nosse et *corpus* tantum per conjugii copulam seminari, *Dei vero judicio coagulari* in vulva et compingi atque formari, ac formato jam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia [1]). Hiernach ist klar, was von der oben angeführten Behauptung Dr. Baltzer's zu halten, daß nach Cyrill's Ansicht Gott in den lebendigen Embrio gleich bei seinem Entstehen im Mutterschooße den Geist sende, und beide, das thierische und das geistige Lebensprinzip zu einer formalen Einheit verbinde, worin der Mensch gegeben ist. Das Einzige, was etwa noch hindern könnte, die von Genadius (ob mit Recht oder mit Unrecht? können wir hier dahingestellt sein lassen) als die kirchliche bezeichnete Vorstellung auch dem hl. Cyrillus nach ihrem ganzen Umfange beizulegen, ist der Gebrauch des Wortes: animal — immittit animali spiritum Deus. Wir könnten die daraus sich erhebende Schwierigkeit am leichtesten dadurch beseitigen, daß wir mit Dr. Baltzer dem hl. Cyrill die Meinung von einer mit der Empfängniß gleichzeitigen Begeistung unterstellen würden; denn unter dieser Voraussetzung wäre nichts natürlicher als die Bezeichnung des im Mutterschooße allmählig reifenden Menschengebildes als eines *ζῶον*; es wäre diese Benennung nicht blos natürlich, sondern auf's strengste geboten. Allein wir sind

1) Lib. de ecclesiast. dogmat. c. 14. cfr. c. 18: anima humana non cum carne moritur, quia non cum carne, ut superius diximus, seminatur; sed formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur, ut vivat homo intus in utero et sic procedat nativitate in mundum.

dem Vorausgehenden zufolge zu dieser Unterstellung keineswegs berechtigt, haben aber auch nicht nöthig, zu diesem Auskunftsmittel unsere Zuflucht zu nehmen; denn die Vertauschung des Wortes animal mit caro und corpus einerseits und die von spiritus mit anima andererseits, sowie die Gegenüberstellung von anima und corpus als der zwei Bestandtheile des ganzen animal (dichotomische Eintheilung des Menschenwesens) beweisen zur Genüge, daß das Wort animal in der angeführten Stelle nicht premirt werden darf [1]), sondern das leibliche Gebilde überhaupt bedeutet.

---

1) Wir ergreifen diese Gelegenheit, um überhaupt gegen die Vergewaltigung des Ausdrucks: *ζῶον* — entsprechend dem lateinischen animal — von Seiten Dr. Knoodt's und Dr. Baltzer's zu protestiren. Wenn irgend ein Kirchenlehrer, z. B. Theodoret, die beiden Gregore u. a., den Menschen als *ζῶον λογικόν* definirt, so soll darin seine ganze, versteht sich Günther'sche, Anthropologie enthalten sein: Der Mensch, zunächst *ζῶον* = lebendiges Individuum mit einem eigenen Lebensprinzip, das er mit der ganzen organischen Natur, mit Pflanzen und Thieren gemein hat; was ihn vor diesen auszeichnet, besteht in der wesenhaften Bestimmung, daß er vernünftig ist. „Die Bestimmung *ζῶον* geht also lediglich auf den Leib, dieser ist abgesehen (!) von der Vernünftigkeit lebendig, während die nähere Bestimmung „vernünftig" einzig auf den Geist des Menschen zu beziehen ist." (Knoodt I. S. 59.) Wir erlauben uns, an Hrn. Dr. Knoodt die einfache Frage zu stellen: Haben denn auch der hl. Hilarius von Pictavium, der hl. Augustinus, der hl. Thomas von Aquin u. a., indem sie den Menschen als animal rationale definiren, darin „ihre ganze — im Wesentlichen Günther'sche — Anthropologie aussprechen" wollen?! — Noch müssen wir hier eines Curiosums erwähnen, welches uns Dr. Baltzer S. VII der 2ten Serie seiner Briefe zum Besten gibt. Der Domherr Joannes Aubertus übersetzt nämlich in der von ihm besorgten Pariser Ausgabe der Opera Cyrilli Alex. die Worte: *ἐνίησι δὲ τῷ ζώῳ τὸ πνεῦμα ὁ θεὸς καθ' ὃν οἶδε τρόπον* — in folgender Weise: „Deus vero *corpusculo jam perfecto et animato*, eo modo quem ipse novit, *Spiritum* infundit" „Der Domherr Aubert, erschließt hieraus Baltzer, war also ebenfalls ein Dualist im Günther'schen Sinne." Wir kennen nun zwar den Domherrn Aubert

Würde es den Begriff: „thierische Seele" involviren, so wäre unbegreiflich, wiefern es noch „gewisser unaussprechlicher Wirkungen Gottes" bedürfen solle, damit das Fleisch allmählig fortschreite und in menschlicher Gestalt sich vollende; das wäre ja eben die Function jenes dem Leibe eigenthümlichen Lebensprinzips in seiner formalen Vereinigung mit dem Geiste.

Daß das gewonnene Resultat der vorangehenden Untersuchung durch eine weitere, von Dr. Baltzer zu Hilfe gerufene Aeußerung Cyrills, wornach Seele und Leib gegenseitig dasjenige sich anpassen, was jedem von beiden eigenthümlich ist (adinvicem contemperant, quod velut proprium utriusque est), sowie durch die, in den Acten des Ephesinischen Concils aufbewahrte, Disputation Cyrills, in der die Worte vorkommen: „die Betrübniß, die Trauer und die Trennung vom Leibe sei ebenso der Seele eigenthümlich, wie die Ermüdung, die Kreuzigung, die Auferstehung, die Himmelfahrt dem Fleische eigenthümlich sei" —

nicht näher; nichts desto weniger mißgönnen wir ihm die Ehre, seinem Jahrhundert so weit vorausgeeilt und schon ann. 1638 ein „Dualist im Günther'schen Sinne" gewesen zu sein. Woher mag es doch gekommen sein, fragen wir uns verwundert, daß dieser „Dualist" im 17. Jahrhundert das grobe Versehen sich hat beikommen lassen, ganz antigüntherisch erst dem corpusculo *jam perfecto* den spiritus zu infundiren? Und es will uns fast bedünken, als sei auch dieser Domherr der thomistischen oder vielmehr der fast allgemein scholastischen Ansicht gewesen, wornach der menschliche Leib vor dem Eintritte der vernünftigen Seele, der erfolgt, nachdem die Entwicklung des belebten Körpers Alles dazu vorbereitet hat, zuerst von der nutritiven, darauf von der sensitiven Seele, welche dann der vernünftigen weichen muß, belebt werde, und als habe er diese ganz ungünther'sche Ansicht auch auf den hl. Cyrillus übertragen und sei deßhalb ganz unverdienterweise und wider seinen Willen zu dem von einem Collegen im 19. Jahrhundert ihm gespendeten Lobe gekommen!

daß, sage ich, unser obiges Ergebniß durch diese Stellen gar nicht berührt, geschweige denn umgestoßen, weit eher noch unterstützt wird, braucht wohl dem nicht in den stärksten Vorurtheilen befangenen Leser kaum bemerkt zu werden. Höchst bemerkenswerth dagegen, ja Staunen erregend ist der Schluß, den Dr. Baltzer aus seiner langen Diatribe über Cyrillus zieht. Sein Raisonnement ist zu interessant, als daß wir es unsern Lesern vorenthalten könnten. „Wer die Geschichte des Ephesinischen und des Chalcedonensischen Concils und in ihr die Stellung des Cyrill und sein hervorragendes kirchliches Ansehen kennt; wer es weiß, daß er im Oriente, im Gegensatze zu den Häresien, in ähnlicher Art als dogmatische Säule der Kirche dastand, wie Augustinus im Occident; wem insbesondere bekannt ist, daß das Chalcedonensische Concil zu dem von Cyrill in einer Epistel an den antiochenischen Bischof Johannes aufgeschriebenen Glaubensbekenntnisse einmüthig acclamirte und ausrief: „„Wir glauben wie Cyrillus: so haben wir geglaubt, so glauben wir. Der Bann treffe den, der anders glaubt““, der wird das große Gewicht der Cyrillischen Auctorität keinen Augenblick bezweifeln wollen.“ Wohl; auch wir bezweifeln dasselbe keinen Augenblick; was folgt hieraus? „Dann aber behaupte ich nicht ohne Grund, daß der Günther'sche Dualismus einschließlich schon durch das Chalcedonensische Concil als Dogma festgestellt worden ist.“ Wie so? „Denn in dem Cyrillischen Glaubensbekenntnisse, dem das Concil acclamirt hat, begegnet uns ganz dieselbe Bezeichnung für die zwei Bestandtheile des Menschen, wie in den obigen Stellen aus der Abhandlung *de incarnatione*, nur mit dem Unterschiede, daß wir in dieser

Abhandlung zugleich die Erklärung vorfinden. Der Mensch besteht darnach ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ex anima rationali et corpore, aus Geist und Leib [1]), und ich frage nun den Herrn Dr. Clemens: ob er es wagen wolle zu behaupten: das Concil habe dieser Bezeichnung in anderem Sinne acclamirt, als derjenige ist, den der hl. Cyrill in seiner Abhandlung de incarnatione und in der angeführten Disputation so klar und bestimmt auseinandergesetzt hat? Und wenn er dieß ohne Beweis zu behaupten nicht wagen wird, den Beweis aber zu liefern nicht im Stande ist (?); so verlange ich nun auch, daß er die Cyrillische (?) Ansicht vom Menschen, wonach dieser, ganz entsprechend der Günther'schen Lehre, die formale Einheit von Geist und Leib als zweier Lebensprinzipe ist, für die kirchliche erachte." (II. S. 21 f.) Angesichts einer solchen Argumentation hält es wahrlich schwer, eines Ausrufes der höchsten Verwunderung sich zu enthalten! Nehmen wir selbst auf einen Augenblick an, die Baltzer'sche Auffassung der Cyrillischen Anthropologie sei die richtige, was sie aber in der That, wie wir gezeigt zu haben glauben, nicht ist: so soll daraus, daß die chalcedonensische Synode der im Cyrillischen Glaubensbekenntnisse unter anderem enthaltenen Bestimmung, wornach der Mensch aus vernünftiger Seele und Leib besteht, acclamirt hat, — daraus soll folgen, daß dasselbe Concil auch die in der Cyrillischen Abhandlung *de incarnatione* und der Disputation enthaltenen weiteren „Erklärungen", somit die ganze Cyrillische

---

1) NB. blos dieß, keine weitere Bestimmung, kommt in dem vom Concil approbirten Cyrillischen Glaubensbekenntnisse vor!

Theorie vom Menschen für die kirchliche erklärt und damit den „Günther'schen Dualismus einschließlich" als „Dogma" festgestellt habe! Fasse das, wer es fassen kann, wir sind außer Standes, dem kühnen Fluge dieser Dialektik zu folgen und müssen uns deßhalb schon bescheiden, in angemessener Entfernung zurückzubleiben. Doch kaum haben wir uns von unserem ersten Staunen in etwas erholt, so sehen wir uns schon in ein zweites, wo möglich noch größeres gesetzt. Auch die den „Dualisten" höchst unbequeme Entscheidung des Concils von Vienne i. J. 1311, die wir in der Folge des näheren werden kennen lernen, darf nach Dr. Baltzer in keinem anderen als in dem Cyrillischen Sinne — natürlich der Auffassung Baltzer's gemäß — ausgelegt und verstanden werden, und unser gelehrter Dogmatiker stellt daher an Dr. Clemens allen Ernstes das Ansinnen, „daß er seine S. 44 und 45 ausgesprochene Behauptung: „„Die im J. 1311 zu dem Vienner Concil versammelten Väter könnten mit den Worten, worin sie ein Dogma, welches ebenso sehr philosophischer, als theologischer Natur sei, formulirt haben, keinen anderen Sinn verbunden haben, als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theolog und Philosoph mit diesen Worten verband, und dies um so weniger, als der Ausdruck: die Seele sei die Form oder auch die substanzielle Form des menschlichen Leibes, ein in allen philosophischen und theologischen Schulen des 13., 14. und 15. Jahrhunderts üblicher und feststehender war"", als eine häretische verwerfe!" (II. S. 23 f.) Wir können uns hier füglich jeder Bemerkung enthalten.

Kehren wir nach dieser Digression wieder zum Ephesinum zurück, so können wir nunmehr, und zwar mit ge-

steigerter Zuversicht wiederholen, was wir gleich anfangs als ein Urtheil, welches jedem Unbefangenen sich aufdringt, ausgesprochen haben: Die Beseelung und Belebung des menschlichen Leibes durch die vernünftige Seele ist auf dem dritten ökumenischen Concil zwar nicht als Dogma erklärt, wohl aber als kirchliche Anschauung ausgesprochen worden.

Weit kürzer können wir uns bei dem zweiten Concil, welches Dr. Clemens gegen den Günther'schen Dualismus angerufen hat, dem von Chalcedon i. J. 451 nämlich, fassen. „Das Concil von Chalcedon macht (in einem an Kaiser Marcian gerichteten Schreiben (s. Dr. Knoodt I. S. 29) den Häretikern zum Vorwurfe, daß sie eine Seele getrennt vom Geiste (δίχα νοῦ) im Leibe Christi behauptet hätten.“ (Clemens S. 50.) Offenbar will jedoch hiermit blos die bekannte christologische Irrlehre der Apollinaristen reprobirt, nicht aber über das Verhältniß des Geistes zur Seele und zum Leibe, um welches es uns allein zu thun ist, etwas bestimmt werden. Beachtung verdient indeß immerhin die Erklärung desselben Concils, daß in Christo eine vollkommene, aus vernünftiger Seele und Leib (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος) bestehende Menschheit zu bekennen ist. (*Harduin.* t. II. p. 456.) Man ersieht nämlich auch hieraus wieder, daß mit der Verwerfung der irrigen (apollinaristischen) Anwendung der anthropologischen Trichotomie auf die Christologie das Aufgeben der Trichotomie selbst kirchlicherseits Hand in Hand gegangen ist.

Zum dritten Concil von Constantinopel i. J. 680 übergehend bemerkt Dr. Clemens: „Das sechste allgemeine Concil macht nicht nur die Ausdrücke des Ephe-

finischen, sowie die noch bezeichnenderen des Athanasius, daß das Fleisch des Gottmenschen ein vernünftig beseeltes gewesen sei (*σὰρξ ἔμψυχος λογική*) zu den seinigen (actio 13) [1]), sondern es gibt (act. 18) auch noch eine nähere Erläuterung, indem es sagt, daß der Sohn Gottes sich das Fleisch durch Vermittlung der vernünftigen und geistigen Seele verbunden und ausgestaltet habe (*καὶ ταύτην [τὴν σάρκα] ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα*) und daß er

1) Hier ist ein Versehen mit unterlaufen. Die von Dr. Clemens angezogenen Ausdrücke des Ephesinischen Concils *σὰρξ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ*) und des hl. Athanasius (*σὰρξ ἔμψυχος λογική*, vollständig: *ἅμα γὰρ σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος λογική, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ ἐμψ. λογ.*) finden sich allerdings in der actio 13. des Concils, allein nicht als conciliarische Ausdrücke, sondern sind in der Rechtfertigungsrede des der Häresie beschuldigten Cyrus, in dessen 7. Anathematismus, und zwar letzterer als ein vom hl. Athanasius entlehnter Ausdruck, enthalten. (*Mansi* t. XI. p. 566.) Indeß ändert dieß an der Sache nichts; denn dieselben Worte sind, jedoch ohne Berufung auf Athanasius, in dem, in der actio 11. des Concils vorgelesenen und in der 13. Sitzung als durchaus orthodox vom Concil approbirten und empfohlenen Synodalschreiben des ehemaligen Erzbischofs von Jerusalem, Sophronius (*Mansi* l. c. p. 555) enthalten. Die ganze Stelle lautet nach *Mansi* l. c. p. 474: Incarnatur ergo verbum Deus, quod nostrum est, non praefactae carni copulatus, praeformatove atque in se praeexistenti aliquando corpori conlinitus vel animae praeexistenti conjunctus: sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum verbum et Deus copulatus est. Darauf folgen die bereits angeführten Worte. Die Ausdrücke des Ephesinischen Concils endlich kommen in dem genannten Synodalschreiben nicht vor, wohl aber die damit identischen: *σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς*, welche also vom Concil approbirt sind. Die Sache selbst bleibt sich demnach gleich, und Dr. Clemens hätte darum wohl daran gethan, sein Versehen im Citate (in seiner Replik S. 56 f.) unumwunden einzugestehen; er hätte sich selber dadurch die triumphirende Zurechtweisung und den übrigen Lesern den weitschweifigen paränetischen Excurs von Dr. Baltzer über die Wahrheitsliebe (I. S. 84; II. S. 59—64) erspart.

durch Vermittlung der Seele körperlich mit dem Tode gerungen, und zwar durch Vermittlung einer durchaus vollständigen Seele, welcher nichts zur menschlichen Vollkommenheit mangelte. Das Zeichen der menschlichen Vollkommenheit aber sei der Geist, wodurch wir wollen und denken und uns von den unvernünftigen Thieren unterscheiden." (*Harduin*. t. III. p. 1450 ff.)

Mit den Worten: *σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς* wird nun, wie Jedermann sieht, nicht etwa blos das Vorhandensein einer geistigen Seele im Gottmenschen, dem Apollinarismus gegenüber, sondern zugleich die Beseelung, resp. Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele so bestimmt angedeutet, daß selbst Dr. Baltzer und Dr. Knoodt einzuräumen sich genöthigt sehen, daß nach kirchlicher Anschauung der Geist Lebensprinzip des Leibes ist. Diesem Zugeständnisse, welches, ohne Restriction gemacht, einer Verwerfung der Günther'schen Theorie gleich käme, suchen sie indeß die Spitze wieder abzubrechen durch die Behauptung, blos mittelbar könne der Geist das belebende (oder formgebende) Prinzip des Leibes genannt werden [1]), insofern nämlich,

1) Dr. Knoodt erklärt (I. S. 48 f.) näher, was dieß heiße. „Das belebende oder formgebende Prinzip des Leibes kann und darf (resp. muß) der Geist deßhalb genannt werden, weil dieser 1) nur zur Existenz kommen kann, in Beziehung auf den mit ihm vom ersten Augenblick an zu verbindenden Geist, aber nicht ohne diese Beziehung. Er kann nur forterîstiren und sich fortbilden und wachsen (oder leben) in der Einheit mit dem Geiste, oder wie Baltzer sagt: ohne den Geist kann er als menschlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden, d. h. er kann als Naturindividuum nicht für sich allein seine Lebensform haben, — und 2) weil der Geist von dem Momente seines Selbstbewußtseins an in alle psychisch-leiblichen Functionen eindringt und letztere in sein höheres Leben fort- und umbildend aufnimmt und dieselbe auf sich bezieht.

als das eigentliche und unmittelbare Lebensprinzip, die Leibseele gar nicht zur Wirklichkeit, geschweige zur Wirksamkeit gelangen könne ohne den zur Vereinigung mit ihr bestimmten Geist. Der Geist hat demnach blos die Bedeutung der nothwendigen Bedingung, der conditio sine qua non —, damit das von ihm „qualitativ-wesentlich“ verschiedene wahre und eigentliche Lebensprinzip des Leibes zum Dasein und zur Bethätigung gelange. Wir unsrerseits aber können es ruhig dem unbefangenen Urtheile eines Jeden anheimstellen, ob dieser Sinn den obigen Ausdrücken, namentlich dem so bezeichnenden: *σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς*, ohne Gewaltsamkeit könne unterschoben werden, ob das Concil, hätte es diesen Gedanken aussprechen wollen, der angeführten Ausdrücke, die in diesem Falle ein Mißverständniß nicht blos nahe legten, sondern man darf wohl sagen, aufdrängten, sich würde bedient haben? Zum Ueberflusse besitzen wir in den weiteren von Dr. Clemens angezogenen (jedoch nicht dem Concil selbst, sondern dem nach abgehaltenem Concil von Kaiser Constantin erlassenen Edicte [1]) entnommenen) Worten einen Commentar zu jenen Ausdrücken, der kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Hat nämlich „der Sohn Gottes sich das Fleisch durch Vermittlung (oder wie Dr. Knoodt übersetzt: durch die mitten inne liegende) der vernünftigen und geistigen Seele verbunden und ausgestaltet [2]), hat er durch

1) Der Kaiser leitet das Edict mit den Worten ein: *διὸ καὶ ἡμεῖς τὰ παρ᾽ αὐτῶν* (sc. *τῶν πατέρων*) *ὁροθετηθέντα κυρῶσαί τε καὶ βεβαιῶσαι βουλόμενοι, τὸ παρὸν εὐσεβὲς ἤδικτον ἐκτιθέμεθα, τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ θεῖον πίστεως κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς διαγορεῦον τὴν ὁμολόγησιν* etc. *Hard.* t. III. p. 1448.

2) Die Uebersetzung von *διαμορφοῦν* mit „ausgestalten“ finden Knoodt sowohl als Baltzer sehr anstößig. Ersterer übersetzt: „durchgebildet, viel-

Vermittlung der Seele körperlich mit dem Tode gerungen", so kann hier der durch den Apollinarismus nahe gelegte Gedanke an eine ψυχὴ ζωτικὴ oder an eine Naturseele, welche uns nach Günther mit den unvernünftigen Thieren gemein ist, schlechterdings nicht Platz greifen, da, um jedem etwaigen Mißverständnisse im voraus zu begegnen, ausdrücklich beigefügt ist, es sei dieß durch Vermittlung einer durchaus *vollständigen* d. i. einer *geistigen* oder einer solchen Seele geschehen, durch die wir uns von den *unvernünftigen Thieren* unterscheiden. Es kann jener Gedanke um so weniger Platz greifen, als unter *Voraussetzung* eines besondern animalischen Lebensprinzips in Christo hätte gesagt werden müssen, durch *seine* Vermittlung habe der Sohn Gottes das Fleisch sich gestaltet, durch *seine* Vermittlung (und erst etwa in zweiter Linie durch Vermittlung der vernünftigen Seele) körperlich mit dem Tode gerungen; jedoch sei diese Seele nicht die einzige in Christo gewesen, sondern damit ihm nichts zur vollkommenen Menschheit mangle, habe er auch eine vernünftige und geistige Seele angenommen. Hätte die Stelle diese Fassung, dann allerdings wäre blos die *christologische* Irrlehre der Apollinaristen reprobirt, ihre *psychologische* Anschauung dagegen gebilligt worden; in ihrer wirklichen

---

leicht besser: durchweset, durchlebt, in Lebenseinheit mit sich aufgenommen" (!) So wäre allerdings diesem bedenklichen Worte eine selbst für dualistische Ohren erträgliche Bedeutung abgerungen. Leider aber bedeutet dasselbe wirklich nichts anderes als „ausbilden, gestalten" (vgl. *Plutarch.* Rom. 17: διαμορφοῦν δρῦν ὥσπερ τρόπαιον). Ist uns eine Vermuthung gestattet, so möchte das Wort im vorliegenden Contexte dem aristotelischen Sprachgebrauche nachgebildet sein, in welchem häufig μορφὴ = εἶδος = forma in dem bekannten, später näher zu besprechenden Sinne gebraucht wird.

Fassung aber involvirt sie zugleich eine Verwerfung der letztern als der Basis, auf der die christologische Häresie ruhte.

Nunmehr begreifen wir eine geschichtliche Erscheinung, die auf Günther'schem Standpunkte äußerst schwer begreiflich sein dürfte, daß nämlich seit dieser Zeit die trichotomische Eintheilung des Menschen, wie wir sie bei Apollinaris und einigen der ältern Väter noch finden, obwohl dieselbe auf den bisher besprochenen allgemeinen Synoden nicht förmlich und ausdrücklich mit dem Male der Häresie gebrandmarkt worden, kirchlicherseits allerwärts aufgegeben worden ist. „Der Sieg über sie, sagt Dr. Staudenmaier (christl. Dogmat. Bd. 3. S. 369), galt als Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit, und nicht nur als unnütze Spitzfindigkeit wurde es betrachtet, von zwei Seelen zu sprechen, sondern die Lehre, daß der Mensch, wie nur Einen Leib, so auch nur Eine Seele habe, war die allgemeine Kirchenlehre." So begreifen wir weiterhin, daß Johannes Damascenus (blühte in der ersten Hälfte des 8. Jahrh.), dieser weniger seiner Originalität, als seiner ausgezeichneten Kenntniß der Väter- und Concilien-Lehre wegen berühmte und hochverehrte Kirchenlehrer, de orthodoxa fide l. II. c. 12 in folgender Weise sich aussprechen konnte: „Die Seele ist eine lebendige, einfache und unkörperliche Wesenheit, ihrer eigenthümlichen Natur nach den leiblichen Augen unsichtbar, unsterblich, vernünftig und geistig, gestaltlos, eines organischen Körpers sich bedienend und demselben Leben, Wachsthum, Empfindung und Zeugungskraft spendend, die den Geist nicht als etwas Anderes neben sich selber hat, sondern in sich als ihren

reinsten Theil" u. s. w. [1]). Und nur so wird es uns endlich erklärlich, daß der Presbyter Gennadius (blühte gegen Ende des 5. Jahrh.) die Lehre von der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele unter den kirchlichen Glaubenslehren aufführen konnte: Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum disputatores scribunt, unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem,

---

1) Nach dem Urtexte: *ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν, οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος. λογική τε καὶ νοερὰ, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτικὴ, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον· ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτω ἐν ψυχῇ νοῦς, αὐτεξούσιος, θελητική τε καὶ ἐναργητικὴ κ. τ. α.* Vgl. hiezu den der Basler Ausgabe v. J. 1575 beigedruckten Commentar: At vero quod de anima rationali subjungit author, quod aliud non habet praeter seipsam, mentem: ita accipiendum est, quod anima rationalis mentem quidem habet, sed nihil aliud existentem, praeter seipsam animam, pronomen seipsam non conjunctim ad mentem referatur, sed sejunctim ab eo legatur accusativo, et ad animam reducatur, et literae sensus sit, mentem nihil aliud in anima esse re ipsa quam ipsius animae substantiam atque essentiam, quamvis alia sit animae rationalis, et alia mentis ratio. Anima enim rationalis dicitur, quia corpus animat et rationis discretione sit praedita; mens vero, quia virtus est naturalis et insita, qua anima intelligit. Idcirco rationem attendo dicitur in litera, mens esse pars ipsius animae purissima: non quidem pars componens, sicut oculus componit corpus, et eo ipso a mente cui comparatur discrepans, sed quia particularis est animae virtus et potentia, peculiari addicta operationi scilicet intellectioni, sicut oculus visioni, in quo utriusque hic fit comparatio. Hiernach wird die in demselben Capitel vorkommende Eintheilung der *potentiae* (*δυνάμεις*) der Seele in das *λογικόν* und das *ἄλογον* und des letzteren wieder in das *ζωτικόν* oder *σφυγμικόν* (pulsatile), das *σπερματικόν* oder *γεννητικόν*, das *φυτικόν* oder *θρεπτικόν* (auch *αὐξητικὸν* und *διαπλάσσον* genannt), welche der Vernunft nicht gehorchen, und in das *παθητικόν* und das *ὀρεκτικόν*, welche der Vernunft hörig sind — eines Commentars nicht bedürfen.

quae rationem ministret; sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantiae eligat cogitatione quod vult [1]). Verstehen wir indessen den Gennadius richtig,

---

1) de eccles. dogmat. c. 15; cfr. c. 20: Non est tertius in substantia hominis spiritus, sicut Didymus contendit, sed spiritus ipsa est anima pro spiritali natura, vel pro eo quod spiret in corpore, spiritus appellatur; anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel ad vivificandum animet corpus. — In der zuerst angeführten Stelle (cap. 15) wird, wie der Augenschein lehrt, die eine von den zwei Seelen, welche Jacobus u. a. Syrer annehmen, als sinnliche oder animalische Seele (a. animalis), die andere als geistige Seele auf das unzweideutigste bezeichnet. Was in aller Welt berechtigt nun Hrn. Baltzer, der die Geistigkeit beider manichäischen Seelen gegen Dr. Clemens mit aller Kraft verficht, zu der (Ser. I. S. 58 aufgestellten) Behauptung: „der von Gennadius gemachte Unterschied zwischen anima animalis nnd an. spiritualis ist daher kein anderer als der manichäische, so daß Dr. Clemens auch diese Stelle nur durch ein quid pro quo zur Bekämpfung Ihres (des Günther'schen) Dualismus in Anwendung bringen konnte." Doch ja, Dr. Baltzer begründet diese Behauptung: auch der manichäische Dualismus „ließ die böse Seele, insofern sie als Fleischesseele gedacht wurde, mit dem für sie aus dem Reiche der Finsterniß stammenden Blute vermischt sein." Also weil Jacobus seiner zweiten Seele ihren Sitz im Blute angewiesen hat, kann diese keine andere sein als die manichäische! Mit demselben Rechte könnte auch Philo, und könnten, wenn man weiter gehen wollte, selbst die Stoiker zu Manichäern gestempelt werden! Dr. Baltzer gebe entweder die Geistigkeit der zweiten manichäischen Seele preiß, oder er verzichte darauf, den Jacobus und die anderen Syrer den Manichäern beizugesellen!

Was weiterhin den Gennadius selbst betrifft, so hat schon Dr. Clemens (Repl. g. Knoodt I. S. 22. Anm.) erklärt, daß er denselben „nicht als Autorität, sondern nur als Zeugen für die Kirchenlehre angeführt habe." Und, setzen wir hinzu, sollte sich auch Gennadius „von dem Verdachte, semipelagianischen Ansichten gehuldigt zu haben", nicht ganz reinigen lassen, als einen gewichtigen Zeugen für den kirchlichen Glauben der damaligen Zeit in allen übrigen Punkten können und müssen wir den Massilienſischen Presbyter nach dem ausgezeichneten Lobe, das

so wollte von ihm die Lehre von der Einheit der Seele und von der Belebung des Leibes durch die (geistige) Seele nicht als förmlich declarirtes Dogma bezeichnet werden, wozu dem Vorausgehenden zufolge die bisherige dogmengeschichtliche Entwicklung noch keine Berechtigung gibt, sondern blos für eine zu seiner Zeit allgemein recipirte kirchliche Ansicht erklärt werden, wie denn Gennadius auch sonst den kirchlichen Glauben im weiteren Sinne des Wortes (den sensus communis eccles.) und eigentliches Dogma nicht scharf genug auseinander gehalten hat. —

Ist nun die kirchliche Lehrentwicklung hinsichtlich des fraglichen Punktes auf diesem Stadium stehen geblieben oder zur Formulirung eines Dogma's fortgeschritten? Die Beant-

---

ihm Papst Hadrian (epist. ad Carol. M.) gespendet hat, immerhin gelten lassen. In dieser unsrer Werthschätzung kann uns selbst die Stelle nicht beirren, welche Dr. Knoodt und Dr. Baltzer zu dem Zwecke, seinen orthodoxen Ruf noch mehr zu schmälern, aus seinem Buche angezogen haben: creatura omnis corporea est, angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant (l. c. cap. 12). Hätten Baltzer und Knoodt noch das unmittelbar Folgende gelesen: Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod *localitate circumscribuntur* — so hätten sie gefunden was schon Petavius (de theolog. dogmat. tom. III. de angelis l. I. cap. III. n. 12) angemerkt hat, daß hier das Wort corporeus in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist, und ein Blick in das angeführte Werk desselben Petavius (a. a. O. cap. II.), oder auch in die der Migne'schen Ausgabe des Gennadius beigefügten Noten von Elmenhorst hätte sie überdieß belehrt, daß die dem Gennadius so übel vermerkte Ansicht von nicht wenigen Vätern, auf deren Orthodoxie auch nicht ein Schatten von Verdacht fallen kann, einem hl. Augustinus, einem hl. Ambrosius, einem hl. Johannes Damascenus z. B., vertreten wird. — Ob übrigens die Lehre von der absoluten Unkörperlichkeit der Engel ein förmlich definirtes Dogma sei? — siehe Perrone, praelect. theolog. Vol. III. pag. 11. not. 1.

wortung dieser Frage wollen wir an der Hand des Dr. Clemens im Folgenden versuchen.

Die aufgeworfene Frage muß unbedenklich in ihrem 2. Theil bejaht werden, wenn der canon 10 der actio 10 (bei Hard. t. V. p. 1102) des 8. ö c u m e n i s c h e n C o n c i l s, des 4. von C o n s t a n t i n o p e l i. J. 869 wirklich den Sinn hat, welchen Dr. Clemens demselben unterbreitet. Bevor wir jedoch diesen Canon besprechen, müssen wir unser Bedauern darüber ausdrücken, daß Dr. Clemens seinem Citate und seiner deutschen Uebersetzung nicht die authentische lateinische Uebersetzung des bekannten Abtes und Bibliothekars A n a s t a s i u s, der auf der Synode selbst anwesend war und aus Auftrag des Papstes deren Akten und Canonen aus dem Griechischen wörtlich (verbum e verbo) ins Lateinische übertragen hat (— der griechische Originaltext ist nicht mehr vollständig vorhanden —), sondern die neuere, zwar sehr geschätzte, auch etwas „deutlichere", aber nicht w ö r t l i c h g e t r e u e Uebersetzung des Jesuiten Matth. Raderus zugrundgelegt hat. Es hat dieser Umstand Anlaß zu einem langen und höchst unerquicklichen Gezänke gegeben. Indem wir davon Absehen nehmen, schicken wir noch die Bemerkung voraus, daß auch der noch vorhandene griechische Text des canon 10, welchen Dr. Baltzer in seiner I. Br. Ser. S. 76 aus Uebereilung gleichfalls für corrumpirt erklärt hatte, in Ser. II. S. 46 nicht weiter von ihm beanstandet wird. Wir stellen zum Behufe einer leichteren Uebersicht beide Recensionen neben einander.

U e b e r s e t z u n g d e s A n a s t a s i u s.	G r i e c h i s c h e r T e x t b e i Hard. p. 1101.
Veteri et novo testamento	*Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς*

unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut *duas eum habere animas* impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus, veluti quoddam pessimum zizanium, nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans ..... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat, et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquomodo statuta hujus impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumserit huic sanctae et magnae synodo, anathema

διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσί τινες οἳ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καὶ τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.

sit et a fide atque cultura
christianorum alienus.

Es kommt hier, wie man sieht, Alles darauf an, in welchem Sinne die Worte: unam animam rationalem et intellectualem habere hominem oder die ihnen genau entsprechenden des griechischen Textes: *μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν* — zu verstehen seien? Dr. Clemens überträgt im Anschluß an die Uebersetzung des Raderus [1]): „Da das alte und neue Gesetz des Bundes lehrt, daß der Mensch nur eine einzige, und zwar die mit Vernunft und Intelligenz begabte Seele habe" u. s. w.; Dr. Knoodt und Dr. Baltzer dagegen vertiren: „Während das alte und neue Testament lehrt, daß der Mensch nur Eine vernünftige und erkennende Seele habe" u. s. f. Der Sinn des Synodalausspruchs ist, je nachdem man der einen oder der anderen Uebertragung folgt, ein sehr verschiedener. Nach der letzteren Version würde vom Concil blos die Einheit der geistigen Seele, im Gegensatze zu der Lehre von zwei geistigen Seelen, ausgesprochen worden sein, während nach der erstern Version die Einheit der Seele überhaupt, einschließlich ihrer Geistigkeit, der Annahme zweier Seelen, einer Geist- und einer Leibseele, gegenüber, als Glaubenssatz wäre erklärt worden.

Auf rein philologischem Wege dürfte es nun allerdings schwer halten, die obschwebende Streitfrage einer Entscheidung, deren Richtigkeit nicht mehr angefochten wer-

---

1) Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem, esse animam. Wäre die Uebersetzung authentisch, so würde das erklärende Beiwort: eamque eine andere Auffassung als die des Dr. Clemens unmöglich machen.

den könnte, entgegenzuführen. Für den klassischen Philologen zwar bedarf es kaum der Bemerkung, daß die Clemens'sche Auffassung die natürlichere und näher liegende, die von Dr. Baltzer (II. S. 51) behauptete Nothwendigkeit aber, es müßte in diesem Falle „im griechischen Text statt *μίαν* heißen *μίαν μόνην*, oder auch blos *μόνην*, und außerdem müßte das (Rader'sche) eamque durch *καὶ ταύτην* ausgedrückt sein; wenigstens müßte der „Artikel stehen: *ψυχὴν τὴν λογικὴν* — —" nichts weniger als einleuchtend ist. Da wir jedoch keinen Anstand nehmen einzuräumen, daß auch die Baltzer'sche Uebersetzung und die ihr gemäße Auffassung dem Wortlaute nach nicht unmöglich ist, so müssen wir auf einem anderen Wege: an der Hand der Geschichte, das richtige Verständniß des in Frage stehenden Canon's zu gewinnen suchen.

Das im canon 10 enthaltene Anathem ist seinem Wortlaute zufolge gegen eine Irrlehre geschleudert, welche das Vorhandensein von zwei Seelen im Menschen statuirte. Es sind uns nun aber außer dem Manichäismus und dem zur Zeit des 8. allgemeinen Concils durch den berüchtigten Patriarchen Photius wieder erweckten Apollinarismus, im christlichen Alterthum keine irgend bedeutende häretische Parteien bekannt, die jene Lehre aufgestellt hätten [1]). Es muß also das Verdammungsurtheil der Synode gegen eine von diesen Parteien gerichtet sein. Dr. Baltzer nun behauptet unbedenklich, das Anathem gelte den Manichäern [2]), ihre Lehre nämlich von zwei gei-

1) Der Gnosticismus kommt hier selbstverständlich nicht mehr in Betracht.

2) Einen Grund für diese Ansicht bringt übrigens Baltzer nicht bei, statt dessen die Notiz, daß Dobmayer und Hugo Cavellus derselben

stigen Seelen in dem Einen Menschen, einen guten, die aus Gott emanirt ist (unam de Deo, quae naturaliter hoc sit quod ipse) und einer bösen, aus dem Reiche der Finsterniß stammenden (alteram de gente tenebrarum, quam Deus nec generaverit, nec fecerit, nec protulerit, nec abjecerit. — August. de vera relig. cap. 9. cfr. Retractat. I, 15). Wir haben hiegegen Folgendes zu bemerken. Vorausgesetzt, die Geistigkeit der zweiten (bösen) manichäischen Seele wäre erwiesen [1]) und angenommen, die Entschei-

Meinung gewesen (II. S. 55). Nebenbei ist der Erwähnung werth, daß Baltzer seine in der 1. Br. Ser. hingeworfene Behauptung, die Anatheme auch der früheren Concilien seien blos gegen den häretischen Dualismus der Manichäer gerichtet gewesen — denn eine andere Auslegung läßt die Aeußerung I. S. 46; vgl. S. 64 nicht zu — in der II. Ser. S. 54 dahin limitirt, daß dieß blos vom 8. Concil gelte. Ist vielleicht auch diese Uebereilung auf Rechnung „der Eile in der Abfassung der 1. Serie" zu setzen, womit Dr. Baltzer einige nicht unerhebliche Versehen der 1. Serie in der zweiten zu entschuldigen sich genöthigt sieht?

1) Wir gestehen offen, daß uns der von Baltzer hiefür angetretene Beweis (I. 46 ff., II. 29 ff.) nichts weniger als überzeugt, ebenso wenig aber auch der Clemens'sche Gegenbeweis (Repl. g. Baltz. I. S. 17 ff.) uns befriedigt hat. Wir erlauben uns, Hrn. Dr. Clemens darauf aufmerksam zu machen, daß sich das manichäische System, namentlich auf seine beide Realprinzipien angesehen, als eine unklare Vermischung, wenn man will Amalgamirung griechisch-philosophischer und parsischer Ideen, jedoch unter entschiedenem Vorwiegen letzterer, darstellt. So wird zwar das zweite manichäische Prinzip sehr häufig ὕλη, materia genannt und kömmt wenigstens alles Materielle auf seine Seite zu stehen; ja manche Stellen in den augustinischen Schriften scheinen allerdings zu der Annahme zu berechtigen, daß selbst die manichäische böse Seele nur als Attribut oder Thätigkeit der Materie vorzustellen sei. Allein andere Stellen lassen wieder den Zusammenhang der manichäischen Prinzipien mit den 2 geistigen Prinzipien des Parsismus sehr deutlich durchblicken und man wird daher, wenn ein Gewährsmann wie Augustinus in einer von Clemens selbst angezogenen Stelle (de haeres. c. 46) das 2. manichäische Urwesen als malam *mentem* bezeichnet und anderwärts (c. Faust. XXI, 1) dasselbe daemon nennt, schwerlich umhin können,

dung des Concils bezöge sich auf die manichäische Lehre, so muß es vor allem einem Jeden, welcher die Umsicht und und die bis auf's Kleinste sich erstreckende Akribie kennt, womit conciliarische Lehrentscheidungen formulirt zu werden pflegen, als im höchsten Grade auffallend erscheinen, daß die Synode, da sie sich nun einmal mit der einfachen Bestimmung: una anima (μία ψυχή) nicht begnügte, sondern einen erläuternden Zusatz für nöthig erachtete, statt des Zusatzes: rationalis et intellectualis, womit (obiger Voraussetzung zufolge) die Manichäer vollkommen einverstanden waren, nicht vielmehr den anderen machte: unam animam — bonam et a Deo ex nihilo *creatam*. Das war es ja eben, nicht die Geistigkeit der Seele, was die Manichäer läugneten und was das Gefährlichste und das Verwerflichste an ihrer Irrlehre war. Nehmen wir dagegen an, die Entscheidung der Synode beziehe sich auf eine Irrlehre, welche nach dem Vorgange der alten griechischen Philosophie das Dasein zweier Seelen, einer vernünftigen (geistigen) und einer vernunftlosen (ungeistigen) Leibesseele im Menschen statuirt hat, so ist die nähere Bestimmung der Einen Seele als einer vernünftigen ebenso geboten, als vollkommen zutreffend und zur Verurtheilung einer solchen Lehre völlig ausreichend.

Doch hat es, hievon auch abgesehen, auch nur irgend

---

unter demselben ein geistiges Wesen und damit im Zusammenhange unter den ihm wesensgleichen bösen Seelen — geistige Seelen zu verstehen. Beide sich widersprechende Bestimmungen gehen unvermittelt neben einander her; es lassen sich daher beide Auffassungen von dem Wesen der bösen Seele des Manichäismus mit Gründen belegen. Wir verzichten übrigens aus einem sogleich anzugebenden Grunde auf eine einläßliche Erörterung dieser viel ventilirten Frage und verweisen der Kürze halber auf Dr. H. Ritter, Geschichte der Philos. 5. Thl. S. 158 ff.

eine innere Wahrscheinlichkeit, daß ein allgemeines Concil vom J. 869 ein feierliches Anathem über eine Irrlehre auszusprechen noch für nothwendig hielt, welche zu jener Zeit — in ihrer ursprünglichen Gestalt — fast gänzlich erloschen war und sich etwa nur noch in einigen abgelegenen Winkeln der Erde ein kümmerliches Dasein fristete? Freilich machte eben um jene Zeit eine Sekte großes Geräusch und setzte die Kirche und das griechische Reich in Verwirrung, die Sekte der Paulicianer, welche, ein Ausläufer der alten manichäischen Lehre, gemeinhin auch mit dem gleichen Namen bezeichnet wurde. Allein wie diese Paulicianer in mehreren andern sehr wesentlichen Punkten von der alt-manichäischen Lehre abgegangen waren, so auch in der Lehre von der Seele, indem sie, wie Dr. Clemens aus dem gegen sie gerichteten Werke des Photius nachweist, „die Seele (ψυχή) als Werk des guten, den Körper mit seinen Leidenschaften als Werk des bösen Prinzips erklärten und nirgends von zwei Seelen (geschweige denn von zwei vernünftigen oder geistigen Seelen die Rede ist [1])." Es ist daher Dr. Clemens im vollen Rechte, wenn er schließt: „Ein Anathem, wie dasjenige des 8. Concils, welches gegen Solche geschleudert ist, die zwei Seelen lehren, während das alte und neue Testament nur Eine Seele, die vernünftige und geistige Seele kenne, oder welches gar (nach der Uebersetzung der Herren Baltzer und Knoodt) diejenigen treffen sollte, welche zwei geistige oder vernünftige Seelen lehrten, würde also die manichäischen Sekten der damaligen Zeit gar nicht

1) Der Rückschluß des Hrn. Clemens auf die alt-manichäische Psychologie ist jedoch sicherlich unzulässig. (Repl. g. Knoodt I. S. 10. Anm.)

berührt haben; diese hätten demselben vielmehr von ganzem Herzen beigestimmt." (A. a. O.)

Jedoch wozu all' diese Raisonnements, da wir gerade von diesem Canon am bestimmtesten wissen, wen er treffe? In der Vorrede des Anastasius nämlich zu seiner Uebersetzung der Akten des fraglichen Concils, welches bekanntlich gegen den griechischen Schismatiker Photius und seine Irrthümer abgehalten worden ist, lesen wir Folgendes:

Nam et ante annos aliquot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicebat. Qui cum a Constantino philosopho magnae sanctitatis viro fortissimo ejus amico increpatus fuisset, dicente: cur tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti? Respondit: Non studio quemquam laedendi talia, inquit, dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repulisset: verum ignoravi me sub hujus fomite propositionis tot animas fore laesurum. (*Mansi*, t. XVI. pag. 6. bei Clemens, Repl. g. Baltzer I. S. 15.)

Der Wucht einer solchen Autorität hat denn selbst Dr. Baltzer nicht Stand zu halten vermocht; doch ein Auskunftsmittel ist ihm noch übrig geblieben, und dieses ergreift er in seiner Duplik (Ser. II. S. 54 ff.) mit der in einem auffallend schüchternen Tone ausgesprochenen Behauptung, daß die in der Absicht, den Patriarchen Ignatius in Verlegenheit zu setzen (also muthwilliger Weise) von Photius aufgewärmte häretische Lehre keine andere gewesen als eben die manichäische. Nach einem Grunde, der zu dieser Behauptung berechtigte, sehen wir uns indeß bei Baltzer, wofern nicht etwa die Hinweisung auf

den nichts weniger als lobenswerthen Charakter des Photius die Stelle eines solchen vertreten soll, vergeblich um; statt dessen stellt er an Dr. Clemens das Ansinnen, dieser möge beweisen, daß die von Photius erneuerte Lehre die manichäische nicht gewesen. Als ob die Baltzer'sche Ansicht die unbestrittene Präsumtion für sich hätte, weil Hugo Cavellus und Dobmayer sich gleichfalls zu derselben bekannt haben! Uebrigens hat Dr. Clemens seine Ansicht, daß die von Photius erneuerte Irrlehre eine mit der apollinaristischen verwandte müsse gewesen sein, unter Berufung auf Chr. Lupus, der in seinen Bemerkungen zu dem 8. Concil ausdrücklich dasselbe behauptet, mit Gründen belegt, zu deren Entkräftung, einen einzigen ausgenommen, Baltzer in seiner Duplik nicht einmal den Versuch gemacht hat. Dr. Baltzer erklärt dort (S. 56), „daraus, daß Photius ein Werk gegen die manichäische Sekte der Paulizianer geschrieben, folge noch gar nicht, daß er die manichäische Seelenlehre nicht zu dem Zwecke wieder aufgegriffen habe, den Ignatius in Verlegenheit zu bringen." Allerdings, das folgt hieraus nicht mit unabweislicher Nothwendigkeit; allein folgt denn daraus etwa das Gegentheil? Ist es nicht vielmehr im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Photius auch nur zu jenem Zwecke eine Irrlehre von einer Häresie erborgt habe, die wegen ihres durchaus unchristlichen Charakters kaum mehr den Namen einer Häresie verdient, von einer Häresie, die er selber in einem ihrer Ableger durch eine eigene Schrift bekämpft hatte? Hätte er sich ferner in diesem Falle auch nur auf einen Augenblick der Täuschung hingeben können, als werde aus der Erneuerung einer derartigen Lehre kein Aergerniß entstehen? Weiterhin ist, worauf schon Dr. Clemens hinge-

wiesen, in des Anastasius Bericht über die Lehre des Photius von zwei Seelen von einer Unterscheidung zwischen einer guten und einer bösen Seele gar keine Rede; eben diese Unterscheidung aber ist eine der spezifischen Eigenthümlichkeiten der manichäischen Psychologie, wodurch sich diese von jeder anderen, die gleicherweise zwei Seelen annimmt, wesentlich unterscheidet. Ist nun wohl glaublich, daß der so gut unterrichtete Anastasius einen so wichtigen Umstand, der auf den mit Recht verhaßten griechischen Intriguanten das nachtheiligste Licht würde geworfen haben, mit Stillschweigen sollte übergangen haben? Endlich weisen die von Anastasius aufbewahrten eigenen Worte des Photius: si suo tempore quaelibet haeresis *per syllogismos philosophorum* exorta patesceret —, und die denselben entsprechenden des Conciliencanon's: *καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι* (falsche, ungereimte Schlußfolgerungen, quibusdam vitiosis rationunculis, wie Raderus richtig übersetzt) *τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν* — so deutlich auf die Quelle hin, aus welcher der in der alten griechischen Wissenschaft wohl bewanderte Photius seine Lehre geschöpft hat, daß ein vernünftiger Zweifel darüber, ob seine „zwei Seelen" die des weitaus größten Theils der griechischen Philosophen und eo ipso auch die der Apollinaristen — eine vernünftige und eine unvernünftige — gewesen, nicht länger obwalten kann [1]). Es ist dieß so einleuchtend, daß selbst Dr. Knoodt nicht hat umhin können, von einem „in dieser Zeit von Neuem aufgetauchten Apollinarismus" zu sprechen (I. S. 37).

---

1) Ueber das Bedenken, welches sich gegen die Baltzer'sche Annahme einer Erneuerung der manichäischen Lehre von Seite des Photius schon im Hinblick auf die Fassung des Canon's erhebt, siehe oben S. 50.

Hiemit, glauben wir, ist Hrn. Dr. Baltzer auch dieser Ausweg abgesperrt; doch er hat sich noch einen letzten offen zu halten gesucht. „Allein auch angenommen, sagt er (II. S. 57), es sei die Irrlehre des Photius die apollinaristische gewesen, so würde der Canon des 8. allgemeinen Concils auch in dieser Häresie seinen Gegenstand gehabt haben, nicht aber in dem Günther'schen Dualismus. Man höre!" „Die Apollinaristen" [1]), vernehmen wir, „lehrten eine Trichotomie des Menschen, so daß sie σῶμα, ψυχή und νοῦς für drei Theile ansahen, aus denen der Mensch zusammengesetzt sei. Das σῶμα war für sich todt und wurde belebt durch die ψυχὴ ἄλογος, durch das ζωτικόν. Sie hatten daher in dem sinnlichen Menschen schon einen Dualismus oder eine aus dem Körper und der unvernünftigen Seele bestehende Dichotomie, zu welcher die geistige Seele oder der νοῦς als 3. Theil noch hinzukam, so daß der Mensch aus dem Körper und zwei Seelen bestand." — Wir wollen hier einen kleinen Halt machen. Wir glauben im Vorangehenden S. 19 ff. diejenige Auffassung des Apollinarismus, wornach dieser 3 substanzielle Factoren des Menschenwesens und daher schon im sinnlichen Menschen (abgesehen von seiner geistigen Natur) einen Dualismus zwischen dem Körper und der unvernünftigen Seele gelehrt haben soll, als eine unbegründete zurückgewiesen zu haben. Der Grund, den Baltzer für seine Auffassung geltend macht, daß sich nämlich aus dieser trichotomischen Eintheilung auch die bei den

1) Baltzer übersieht, daß Clemens nicht behauptet, die von Photius erneuerte Irrlehre sei mit der apollinaristischen identisch, was schwer zu erweisen sein dürfte, sondern blos sie müsse eine mit dieser verwandte gewesen sein (Repl. g. Baltz. I. S. 16).

Apollinaristen stattgehabte Aenderung ihrer Ansicht über Christus erkläre, indem sie nämlich nach dem Berichte verschiedener Väter [1]) anfänglich gesagt haben: der Gottes-

1) Baltzer verweist uns blos auf Socrat. hist. eccl. l. II. c. 46. Es heißt hier: *καὶ πρότερον μὲν ἔλεγον ἀναληφθῆναι τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ θεοῦ λόγου ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως ψυχῆς ἄνευ· εἶτα ὡς ἐκ μετανοίας ἐπιδιορθούμενοι, προσέθεσαν ψυχὴν μὲν ἀνειληφότα. νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτήν, ἀλλ' εἶναι τὸν θεὸν λόγον ἀντὶ νοῦ εἰς τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον.* — Uns scheint aus diesem Berichte vielmehr hervorzugehen, daß Apollinaris (und dessen Vater) nicht schon anfänglich der Trichotomie, sondern der Dichotomie gehuldigt hat. Denn unter der *ψυχή* an der ersten Stelle muß offenbar die unvernünftige und die vernünftige Seele zugleich oder genauer beide in Einheit (= Geist nach seiner höheren und niederen Seite) verstanden werden: die vernünftige, denn diese mußte Apollinaris seinem ganzen Systeme zufolge Christo schlechterdings absprechen; die unvernünftige, denn eben darin besteht ja die Aenderung seiner Ansicht, daß er dieselbe später dem Gottmenschen beigelegt hat. Hiernach läuft diese Meinungsänderung darauf hinaus, daß Apollinaris den *νοῦς*, die vernünftige Seite der Seele, die er anfänglich mit der *ψυχή* in Einheit gedacht hatte, später von dieser ablöste (*νοῦν δὲ οὐκ ἔχειν αὐτήν* sc. *τὴν ψυχήν*) und zu dem bekannten Zwecke beide gegen einander fixirte, anstatt der Dichotomie also eine Trichotomie aufstellte. (Der Grund, warum er so verfahren, ist unschwer zu errathen: er stand mit seiner erstern Ansicht ganz auf dem Boden der von ihm in der Folge so eifrig bekämpften Arianer, die gleichfalls lehrten, daß der Logos einen seelenlosen Körper, *σῶμα ἄψυχον* angenommen habe.) Wurde aber in solcher Weise die Eine Seelensubstanz in 2 getrennte Theile gespalten, so mußte das eigentliche substanzielle Sein dem vernünftigen Theile, dem *νοῦς* zufallen, dem anderen Theile aber, der *ψυχή* (*φυτική* oder *ζωτική*) ihre substanzielle Unterlage, ihr *ὑποκείμενον* im Körper angewiesen werden; so verlangt es das richtige philosophische Denken. Eine eigentliche Trichotomie, die Annahme von 3 substanziellen Factoren ist, wenn nicht etwa die 2te Seele in manichäischer Weise abgeleitet wird, ein philosophisches Monstrum, wie denn auch in der ganzen griechischen Philosophie (mit der bereits angegebenen Ausnahme), wo immer zwischen *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* unterschieden wird, die *ψυχή* entweder auf Seite des *σῶμα* oder auf Seite des *νοῦς* zu stehen kommt, nie aber für sich, als eigene Substanz, isolirt

sohn habe in der Incarnation blos den unbeseelten menschlichen Leib, das leblose σῶμα angenommen, die unvernünftige und vernünftige Seele aber, ψυχή und νοῦς (s. die Anm.) seien durch den Logos vertreten worden" — dieser Grund, sagen wir, beweist im besten Falle weiter nichts, als daß die Apollinaristen dem Logos anfänglich auch die Macht (ἐξουσία), für die ψυχή ζωτική stellvertretend einzustehen, zuerkannt haben, ohne daß damit eine wesentliche Verschiedenheit der Leibseele vom Leibe angedeutet werden wollte; denn aus der möglichen Abtrennbarkeit derselben vom Leibe, vorausgesetzt, daß ein anderes Lebensprinzip supplirend an ihre Stelle tritt, kann eine substanzielle Verschiedenheit beider doch sicherlich nicht erschlossen werden. Wir beharren daher auf unserer früher entwickelten Ansicht, daß der Apollinarismus keine Trichotomie im strengen Sinne des Wortes, also auch nicht schon einen Dualismus im sinnlichen Menschen kennt.

Doch wir wollen einmal annehmen, die Baltzer'sche Auffassung sei die richtige, was folgt daraus? Baltzer fährt fort: „Sie dachten daher im Menschen solchergestalt zwei Seelen, eine unvernünftige und eine vernünftige, daß sie zugleich die Voraussetzung machten, als könne es einen von der ψυχή belebten Menschenleib ohne den Geist (δίχα νοῦ) geben. Diese Lehre von zwei Seelen widerspricht aber, wenn gleich in ihr nicht zwei geistige Seelen

wird (die Trichotomie also in die Dichotomie zurückgeht). Dem Apollinaris aber eine solche monströse Singularität aufzubürden, sind wir um so weniger berechtigt, als er ein Mann „ausgezeichnet durch umfassende Bildung, Geist und Tiefsinn" war (Dorner a. a. O. S. 975) und die von ihm erhaltenen Fragmente namentlich eine feine philosophische Bildung beurkunden — und er derselben für seinen Zweck gar nicht bedurfte. So viel zur Ergänzung des S. 19 ff. Gesagten.

gedacht werden, wie es im Manichäismus geschah, doch auch (sic) dem Dogma. Denn dieses bezeichnet den Geist als die forma corporis [1]), ohne welche der Leib als Menschenleib gar nicht lebendig und beseelt gedacht werden kann. Günther und seine Schule läugnen aber: daß es einen lebendigen und beseelten Menschenleib geben könne ohne den Geist; sie behaupten vielmehr: daß der Menschenleib nur in der formalen Vereinigung mit dem Geiste, also nur unter der Bedingung und so lange lebendig gedacht werden könne, wenn und wie lange er den Geist zu seiner Form hat. Sie behaupten aber ferner im Cyrillischen (?) Sinne, daß in der formalen Einheit des Menschen zwei Lebensprinzipien zusammenkommen und bekämpfen diejenigen, welche sagen, es gebe im Menschen nur ein einziges Lebensprinzip und zwar den Geist." Welches also ist der Punkt in der Anthropologie des Apollinaris (denn dessen Christologie kommt hier nicht in Betracht), welcher nach Dr. Baltzer „doch auch dem Dogma widerspricht" und in welchem sich die Günther'sche Anthropologie von jener grundwesentlich unterscheidet? Antwort: dieser, daß Apollinaris die von Günther und seiner Schule verworfene Voraussetzung macht, als könne es einen von der ψυχή belebten Menschenleib ohne den Geist geben. Wie? fragen wir, diese Voraussetzung sollte Apollinaris gemacht haben? er sollte nicht blos in Rücksicht auf Christus, in welchem (seiner Ansicht nach) der Logos die Stelle des menschlichen Geistes vertrat, sondern auch in Rücksicht auf gewöhnliche Menschen, bei denen diese Bedingung nicht zutrifft, nur auch

1) Es wird sich uns alsbald zeigen, ob dieß der volle Sinn des kirchlichen Ausdrucks: anima forma corporis sei!

die Möglichkeit der Belebtheit des Leibes durch die Lebensseele außerhalb der Verbindung mit dem Geiste (δίχα νοῦ) behauptet haben? Was berechtigt Hrn. Baltzer, solch' eine ungereimte, ja man darf wohl sagen, solch' eine aberwitzige Meinung, von deren Unrichtigkeit handgreifliche Beweise jederzeit und allerorten ungesucht sich aufdrängen, einem Manne wie Apollinaris zu unterschieben? Nein, nicht das ist's, worin sich Apollinaris und seine Schule gegen Günther und seine Schule in Widerspruch setzt, darüber herrscht zwischen beiden das volleste Einverständniß, und nicht das ist es, was die 8. allgemeine Synode an der apollinaristischen Anthropologie auszustellen hat. Was sie als häretisch verdammt und mit dem Anathem belegt, ist vielmehr, wie der Augenschein lehrt, die Annahme von zwei Seelen im Menschen, und was sie dagegen als Dogma definirt, ist die Lehre von nur Einer Seele, der vernünftigen und geistigen. Wir fragen: trifft dasselbe Anathem nicht auch die Günther'sche Lehre? Angenommen auch, es sei der Apollinarismus eigentlicher Trichotomismus und es bestehe daher zwischen jenem und der Günther'schen Theorie immerhin der (für die weitere Construction der Anthropologie und Psychologie allerdings sehr erhebliche) Unterschied, daß jene Theorie eine von dem Körper substanziell verschiedene, diese eine dem Körper wesensgleiche Lebensseele statuirte, dieses selbst angenommen, wiewohl nicht zugegeben, was thut das hier zur Sache? Auch die Günther'sche Natur- oder Leibseele ist ja Seele im strengen Sinn des Wortes, welche, wie wir gesehen, ihr eigenes (sinnliches) Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtsein hat? Die neuern Dualisten müssen demnach so gut wie die Apolli-

naristen, ja noch mehr als diese, die von einem eigenen Denken u. s. w. ihrer ψυχή ἄλογος nichts gewußt zu haben scheinen, von zwei Seelen im Menschen sprechen und thun dieß auch, wiewohl sie sich sehr „hüten, den Geist Seele zu nennen", was aber auch die Apollinaristen, ihrer Theorie ganz unbeschadet, hätten vermeiden können und, wann sie sich des Griechischen bedienten, gewöhnlich auch vermieden haben. Hat nun ein öcumenisches Concil die Lehre von zwei Seelen mit dem Banne belegt und die Lehre von Einer Seele mit der näheren Bestimmung, daß diese eine vernünftige und geistige sei, zum Dogma erhoben, so wissen wir, was wir von einer „Schulansicht" zu halten haben, welche verwirft, was das Concil statuirt, und statuirt, was das Concil verwirft. Hrn. Dr. Baltzer hat damals ein ganz richtiges Gefühl geleitet, als er die Erklärung abgab, daß „das angeführte Anathem, wenn sein Inhalt authentisch wäre (— wir glauben dieß erwiesen zu haben) unzweifelhaft Sie (Günther) und Ihre ganze Schule wegen der Annahme einer vom Geiste verschiedenen Leibseele ebenfalls treffen würde." (I. S. 75 [1]).

---

1) Auch Dr. Knoodt ist der Meinung, wir hätten „an diesem Canon (blos) eine Verwerfung der Trichotomie als der Lehre von drei wesentlich von einander verschiedenen Factoren des Menschenwesens (I. S. 37); mit welchem Rechte, hat sich uns gezeigt. Wenn er dann hinzusetzt: „Und es ist diese Verwerfung namentlich (sic) deßhalb erfolgt, weil sich hierauf die Irrlehren stützten, daß in Christo die Gottheit an die Stelle der vernünftigen Seele (des Geistes) getreten sei und in Folge davon, daß man nicht sagen dürfe, in Christo habe der Gottessohn gelitten" — so erlauben wir uns die Bemerkung zu machen, daß diese Behauptung, wofern sie sich auf das 8. Concil bezieht, aus der Luft gegriffen ist: es ist im fraglichen Canon überall nicht von einem christologischen, sondern blos von einem anthropologischen Irrthume die Rede.

Wir können von dem christlichen Alterthume nicht scheiden, ohne

Es ist demzufolge kirchlich definirtes Dogma, daß der Mensch nur Eine Seele hat, die vernünftige und

dem G.'schen Dualismus eine letzte Stütze zu entreißen, welche Dr. Baltzer in den Akten des 1. Nicäner Concils i. J. 325 entdeckt haben will. Dieser ist nämlich so glücklich gewesen, in der Hardnin'schen Ausgabe der Concilienacten (Tom. I. pag. 418) eine Stelle zu finden, die also lautet: *σὰρξ δὲ προςείληπτο* (sc. *ὑπὸ τοῦ λόγου*) *τὸ κατὰ φύσιν ἔχουσα ζωτικόν· οὐδεμία γὰρ σὰρξ ἄνευ τοῦ ζωτικοῦ, ὃ καὶ ψυχὴν ἰδίως ἡ γραφὴ καλεῖ.* Was kann hiernach klarer sein, als daß der „*σὰρξ* oder dem *σῶμα*, seiner Natur nach, ein thierisches (!) Lebensprinzip" zukommt? Unglücklicherweise jedoch ist die angeführte Stelle einem von Gelasius von Cyzikus herrührenden Actenstücke, angebliche Disputationen zwischen (arianisirenden) heidnischen Philosophen und einzelnen Mitgliedern der Synode enthaltend, entnommen, dessen Authenticität mehr als blos in Frage gestellt ist! Sieh *Vales.*, annotat. ad Socrat. hist. eccl. I, 8, wo die ganze Erzählung für fabelhaft erklärt wird; ferner *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. T. VI. articl. 18 über das Concil von Nicäa, p. 290—91, ed. Brux. 1732; Dr. Hefele, „die Acten der ersten allgem. Synode von Nicäa" in der Theolog. Quartalschr. Tübing. 1851. S. 80 ff.; vgl. Schröckh, christl. Kirchengeschichte Thl. 5, S. 332 f. — War dieß Hrn. Baltzer unbekannt? oder wenn es ihm bekannt war, warum hat er dessen mit keiner Silbe erwähnt? — Doch wir wollen einmal annehmen, die einem der Synode anwohnenden Bischofe (Macarius) als Entgegnung auf die Einwürfe eines heidnischen Philosophen in den Mund gelegten Worte seien authentisch, was wird daraus folgen? Der Bischof sucht dem Philosophen annehmbar zu machen, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen habe, also für's erste einen menschlichen Leib, aber auch für's zweite eine menschliche Seele. Letzteres glaubt der Bischof begründen zu sollen; wie thut er dieß? Der Philosoph wird zugeben (und jeder griechische Philosoph hat es auch zugegeben), daß kein Leib ohne Lebensprinzip (*ζωτικόν*) ist, sondern jeder Leib der Natur gemäß ein Lebensprinzip hat; dieses aber wird gemeinhin, und so auch von der hl. Schrift *ψυχή*, Seele genannt; folglich hat der Logos mit dem Leibe auch eine menschliche Seele angenommen, d. i. die vollständige Menschheit. Hätte der Bischof, wie Baltzer ohneweiters annimmt, mit dem Worte *ζωτικὸν* ein blos „thierisches" Lebensprinzip bezeichnen wollen, so hätten wir an ihm einen Apollinaristen der spätern Zeit vom reinsten Wasser. Vielmehr bedeutet *ζωτικὸν* Lebens-

geistige. Ist hiemit aber zugleich die weitere Lehre, daß diese vernünftige und geistige Seele das unmittelbare und eigentliche Lebensprinzip des Leibes sei (was die Günther'sche Schule auf das nachdrücklichste in Abrede stellt) zum Glaubensdogma erhoben worden? Ausdrücklich nicht; gleichwohl bejahen wir die Frage ohne Bedenken. Denn versteht man nach dem allgemeinen Sprachgebrauche unter Seele das eigentliche und unmittelbare Lebensprinzip des Leibes (womit allerdings der volle Begriff der Seele noch nicht erschöpft ist) und gibt es dem achten allgemeinen Concil zufolge keine andere Seele im Menschen außer der geistigen, so folgt mit logischer Nothwendigkeit, daß die geistige Seele, der Geist auch Lebensprinzip des Leibes, und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes ist; was aber aus einem Dogma mit Denknothwendigkeit sich ergibt, ist bekanntlich gleichfalls de fide. Indessen wir bedürfen solcher Schlußfolgerung nicht; es sind uns noch zwei von Dr. Clemens angerufene Concilien übrig, welche, wenn Clemens die Entscheidung derselben richtig verstanden hat, die angegebene Consequenz als Dogma definiren. Es sind dieß die Concilien von Vienne und das Lateranense V., von denen letzteres die von dem ersteren erlassene dogmatische Entscheidung bestätigt hat.

„Das 15. Allgemeine Concil von Vienne unter

---

prinzip überhaupt, und da mit ihm das Wort ψυχή abwechselt und wir gewiß zu der Annahme berechtigt sind, daß der Bischof Christo eine vollkommene menschliche Seele beigelegt habe, so bedeutet hier ζωτικόν nichts anderes als die menschliche Seele nach der Seite hin, nach welcher sie Lebensprinzip ihres Leibes ist. Wir hätten somit an dieser Stelle, wenn sie authentisch wäre, einen der schlagendsten Beweise gegen den Günther'schen Dualismus!

Clemens V. (i. d. J. 1311—12) besagt in einem von dem Papste verkündeten Canon, der die früheren Beschlüsse nur erneuert und noch näher bestimmt:

Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectualis vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus, ut si quisquam deinde asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus [1]).

Das Concil verwirft also jede Lehre, welche statuirt, daß die vernünftige oder geistige Seele nicht forma corporis in dem von ihm näher bestimmten Sinne sei, als häretisch und definirt damit die dieser (contradictorisch) entgegengesetzte Lehre als Dogma. Es kommt sofort Alles auf den Sinn an, welchen das Concil mit dem Ausdrucke: anima — *forma corporis* verknüpft hat. Um diesen festzustellen, geht Dr. Clemens, wie bereits angegeben, von der Voraussetzung aus, die mit ihm jeder Vernünftige machen wird, daß die zu dem Vienner Concil versammelten

1) *Harduin* t. VII. pag. 1360, bei Clemens S. 52 f. — Das 5. Lateranconcil i. J. 1513 spricht sich folgendermaßen aus: Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum *vere et per se et essentialiter humani corporis forma* existat, sicut in Canone felicis recordationis Clementis Papae praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis etc. (Sess. VIII.)

Väter mit den Worten, worin sie ein Dogma, welches ebenso sehr philosophischer als theologischer Natur ist, formulirt haben, keinen anderen Sinn verbunden haben können, als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theologe und Philosoph mit diesem, in allen philosophischen und theologischen Schulen des 13., 14. und 15. Jahrh. üblichen und feststehenden Ausdruck verbunden habe; der Ausdruck: die Seele sei die Form oder auch die substanzielle Form [1]) des Leibes, könne hiernach nichts anderes bedeuten als: sie sei das formgebende und belebende Prinzip des menschlichen Körpers (wie sich dieß bei Suarez, de anima I. c. 12 weitläufig auseinandergesetzt finde. Clem. S. 53. vgl. Repl. g. Baltz. S. 44 f.). Dieß müssen nun Dr. Baltzer und Dr. Knoodt natürlicherweise bestreiten; sie behaupten, der Ausdruck des Concils, die Seele sei das formgebende Prinzip des Leibes oder die forma corporis (oder wie sich das Concil an einer anderen Stelle ausdrückt: animam intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere et per se essentialiter *informantem* [2]), sei dahin zu verstehen, daß der Geist in

1) Den Ausdruck: „substanzielle Form" glauben Baltzer und Knoodt beanstanden zu müssen. Allerdings bedient sich das Concil desselben nicht; allein wenn es die Worte: substantia animae — corp. forma mit den anderen umschreibt: anima — essentialiter forma corp., womit forma substantialis identisch ist, so fällt auch dieser letztere Ausdruck dem Sinne nach mit dem ersteren zusammen. Der hl. Thomas von Aquin bedient sich gewöhnlich des Ausdruckes: anima — forma substantialis corporis, doch wechseln damit auch die anderen ab: substantia intellectus est corporis forma (Summ. P. I. quaest. 76. art. 1) und anima secundum suam essentiam est corporis forma (ibid.). Der Sinn dieser Ausdrücke wird sich aus dem Folgenden ergeben.

2) Wir können hier nicht umhin, an Hrn. Baltzer die Frage zu richten, was ihn berechtige, den Ausdruck des Concils: der Geist informire

seiner Vereinigung mit dem Leibe für diesen nicht das Lebensprinzip, wohl aber die Lebensform sei, d. h. daß ohne den Geist der Leib als menschlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden könne, oder wie sich Dr. Trebisch ausdrückt, daß der Geist eine für das Dasein des durch die Naturpsyche beseelten Leibes und für die Entfaltung der Naturseele unumgängliche Bedingung abgebe, so daß also der Geist nicht unmittelbar und im eigentlichen Sinne Lebensprinzip des Leibes ist, sondern blos mittelbar und im uneigentlichen Sinne. (Baltzer I. S. 80 f. II. S. 38. Knoodt I. S. 45. 48 f.) Mit kurzen und einfachen Worten: der Geist ist nach dem Vienner Concil für den Leib nicht Lebensprinzip (dieß ist vielmehr die vom Geiste wesentlich verschiedene Leibseele), sondern blos Lebensbedingung.

Diese Auffassung oder vielmehr Ausdeutung des Conciliencanons hat Hrn. Dr. Clemens veranlaßt, in seiner Replik den Sinn des Ausdruckes: anima forma corporis unter Zugrundlegung der Werke der beiden großen Meister der Scholastik, des hl. Thomas († 1274) und des Duns Scotus († 1308) zu erörtern. Er führt (S. 45—50) aus verschiedenen Schriften dieser beiden Repräsentanten und Träger des theologischen Bewußtseins damaliger Zeit, mittelst einer Reihe von Stellen, denen sich mit größter Leichtigkeit eine unabsehbare Reihe weiterer anfügen ließe, wenn dieß nicht Eulen nach Athen tragen hieße, den

---

den Leib oder er sei dessen Form, mit: „der Leib ist dem Geiste informirt", zu umschreiben? Das ist auf den ersten Blick allerdings eine unbedeutende Aenderung; gleichwohl wird dadurch der Sinn ein ganz anderer, als wenn man — dem Texte entsprechend — paraphrasirt: der Leib wird vom Geiste informirt.

schlagenden Beweis, daß der Ausdruck: anima forma corporis oder anima informat corpus zu jener Zeit keine andere Bedeutung hatte als: der Geist (die anima rationalis s. intellectiva) ist das Sein und Leben gebende Prinzip des menschlichen Leibes [1]), und zwar eigentlich (vere) und unmittelbar (per se), wie auch das Concil es ausspricht [2]). Das Einzige, was wir in der Clemens'schen Ausführung vermissen, ist die Erklärung

---

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß uns hierin die aristotelische Unterscheidung von ὕλη und εἶδος oder μορφή entgegentritt. Die ὕλη ist bei Aristoteles das blos möglich Seiende (δυνάμει ὄν, bloße Anlage), welches durch die μορφή (dem ἐνεργείᾳ ὄν) zur Bestimmtheit des Daseins fortgeführt wird. Näherhin das Verhältniß von Leib und Seele betr., bezeichnet Aristoteles die Seele als Form, sowie als Energie und Entelechie (bewegende und End-Ursache) des Körpers, sofern sie nämlich Grund seines Seins nicht blos (d. h. Grund davon, daß, was ursprünglich bestimmungslose Materie war, zu diesem bestimmten menschlichen Körper geworden ist), sondern auch Grund seines Lebens und seiner zweckmäßigen Thätigkeit ist.

2) *Thomas Aqu.* l. c. qu. 76. art. 1. Summ. c. Gent. II. c. 37. Quaest. unic. de anim. art. 9. *Duns Scot.* de rerum princ. qu. XI. art. 3. sect. 2; qu. IX. art. 2. sect. 2. Wir heben aus den von Clemens vollständig mitgetheilten Stellen nur folgende Aeußerungen aus: Anima forma corporis propria . . . Corpus per animam actu fit ens de potentia existente . . . Manifestum est, quod primum quo corpus vivit et quo primo operatur, est anima; anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium — est corporis forma . . . Nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva . . . Dicimur vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus; est igitur anima forma corporis . . . Non est aliqua alia forma substantialis inter animam et materiam primam . . . Anima — ratione formae substantialis dans ei (corpori) esse simpliciter. cfr. Thom. l. c. qu. 76. art. 4: Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum et per quam est homo.

der Ausdrücke: die Substanz der Seele ist Form des Leibes, oder die Seele ist substanzielle Form, und sie ist Form *per* se. Wir wollen dieselben an der Hand des hl. Thomas kurz erläutern, weil sie ein so helles Licht über den wahren Sinn des in Frage stehenden conciliarischen Ausspruches verbreiten, daß eine Mißdeutung desselben kaum mehr möglich ist. Warum erklärt das Concil nicht einfach: anima rationalis est forma corporis humani, sondern *substantia* animae etc., die Substanz, das Wesen der vernünftigen Seele ist die Form des menschlichen Leibes, oder sie ist wesentlich (essentialiter) die Form? Die Antwort hierauf können wir aus der Summa l. c. qu. 76. art. 6. entnehmen. Der hl. Thomas bekämpft nämlich a. a. O. einige zu jener Zeit im Schwange gehende Ansichten, wornach die Seele mediantibus dispositionibus *accidentalibus*, die entweder auf Seite des Körpers, oder auf Seite der Seele selbst, in einer gewissen potentia, die als solche ein bloßes accidens der Seelensubstanz ist, liegen sollten, sich mit dem Körper verbinde und nur insofern, also blos per accidens Form des Körpers sei. Hiernach verstehen wir den Ausdruck des Concils: die Substanz der vernünftigen Seele, d. i. nicht irgend welche Potenz oder virtus derselben, mit einem Worte nicht irgend ein accidens der Seele ist Form des Körpers, oder, was damit gleichbedeutend ist, die Seele ist wesentliche Form des Körpers, forma substantialis, nicht accidentalis, wie der Engel der Schule gewöhnlich sich ausdrückt [1]). Was wollen

---

1) A. a. O. art. 4. gibt Thomas den Unterschied beider formae näher dahin an: Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale (das so oder anders Sein), sicut calor facit suum subjectum non

weiterhin die Worte besagen: die Seele ist *per se* die Form des Leibes? Auch hierüber gibt uns Thomas in dem art. 7 der 76. Quästion, woselbst er die Frage erörtert: Utrum anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore? — erwünschten Aufschluß. Wir erfahren dort, daß zu damaliger Zeit mancherlei Ansichten hierüber sich geltend machten. Quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori *mediante spiritu corporeo.* Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce etc. Dagegen erklärt der hl. Thomas: Inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed *per suum esse corpori unitur immediate.* Sollte wohl das Concil mit den Worten: anima forma corporis *per se* einen anderen Sinn verbunden haben als den, daß die Substanz der vernünftigen Seele unmittelbar durch sich, nicht durch Vermittlung eines Dritten, was dieses auch immer sein möge, Form d. i. Seins- und Lebensprincip des menschlichen Leibes sei? Dieß ist nicht wohl möglich, da, sobald zwischen die Seele und den Körper

---

simpliciter esse, sed esse calidum. Et cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. cfr. Summ. c. Gent. II. c. 67. — Wir haben hier, was wohl zu beachten ist, nicht etwa eine eigenthümliche philosophische Theorie des hl. Thomas, sondern blos eine Erklärung damals allgemein gebräuchlicher wissenschaftlicher Termini.

ein Mittelglied eingeschoben würde, die vernünftige Seele, wie auch Thomas ausführt, Form des Leibes im angegebenen Sinne des Wortes zu sein aufhörte, und da gar nicht abzusehen ist, was für einer anderen vernünftigen Auslegung das: per se fähig sein sollte.

Sollte indeß je hierüber irgend ein Zweifel noch obwalten können, so benimmt denselben vollends die Nachricht des Guido Carmelita über die Irrlehre, welche das Vienner Concil durch den in Rede stehenden Canon mit dem Anathem belegt hat. Wir lassen hier wieder Dr. Clemens sprechen. „Einen letzten, entscheidenden Aufschluß endlich über den Sinn des Canons gibt uns ein Zeitgenosse, Guido Carmelita, Bischof von Majorka (1330), indem er berichtet, daß Johann von Oliva, gegen welchen der Canon erlassen worden, seinen Irrthum aus den Schriften des saracenischen Philosophen Averroes geschöpft habe [1]). Dieser aber lehrte nach Duns Scotus (a. a. O. qu. 9. art. 2. sect. 1): „„daß die sensitiven Kräfte nicht der vernünftigen Seele angehörten, sondern daß sie Kräfte einer aus der Potenz der Materie entwickelten sensitiven Form seien, welche letztere die Form des Körpers sei. Die geistige Seele aber sei der Substanz nach vom Körper getrennt und verbinde sich mit dem Menschen durch Mittheilung ihrer Thätigkeit““ [2]). Damit verband Averroes den pantheistischen Irrthum, daß der menschliche Verstand in allen Menschen nur Einer sei. Dieser Irrthum war

1) „Angeführt von Raynaldus in der Fortsetzung der Annalen des Baronius, zum J. 1312, Nr. 19.“

2) Wem fällt nicht die überraschende Aehnlichkeit dieser Lehre mit der Günther'schen auf?

schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dergestalt verbreitet, daß Thomas von Aquin ein eigenes Werk de unitate intellectus contra Averroystas schrieb, worin er als Lehre derselben ebenfalls angibt, daß der Geist nicht die Seele sei, die die Form unseres Körpers ist, noch auch ein Theil derselben, sondern etwas der Substanz nach davon Getrenntes. Opusc. XVI." Dieß ist in der That entscheidend und macht jede weitere Bemerkung überflüssig. —

Unsere Leser werden nun nicht wenig darauf gespannt sein zu erfahren, wie Dr. Baltzer und Dr. Knoodt es angehen, um dem fraglichen Canon den von ihnen präsumirten Sinn abzugewinnen. Beginnen wir mit den Versuchen des Hrn. Baltzer. (I. S. 79 ff.) Dem in Rede stehenden Canon der Synode ist der Satz vorausgeschickt, der indeß nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Canon steht: Confitemur, unigenitum Dei Filium — — partes nostrae naturae simul unitas — — humanum videlicet *corpus passibile et animam intellectivam seu* rationalem, ipsum corpus vere ac per se essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali talamo ad unitatem suae hypostasis et personae. (*Mansi* T. XXV. pag. 410—11.) Hieraus folgert Dr. Baltzer: „Wäre, wie Dr. Clemens annimmt, der menschliche Leib nur durch den Geist allein belebt, ohne ein eigenes vom Geiste verschiedenes seelisches Leben zu besitzen, so würde nur von dem im Leibe wohnenden Geist, von der anima rationalis, aber nicht von dem Leibe für sich als corpus gesagt werden können, er sei leidensfähig. Nun aber sagt das Concil ausdrücklich: der Sohn Gottes habe die zwei Theile unserer Menschennatur, d. h. den ganzen

Menschen angenommen, und bezeichnet den einen Theil als leidensfähigen Leib, den andern Theil als Geist. Wenn also der Leib als solcher (abgesehen vom Geiste, der mit ihm, als der Gottsohn Mensch wurde, in gleichzeitiger Vereinigung sich befand, wie das Concil sagt) nur leidensfähig sein kann, wenn er ein Leben und zwar ein seelisches Leben hat, wer möchte wohl die Ansicht des Dr. Clemens mit dem Vienner Concil noch für vereinbar halten wollen?" Vortrefflich! Allein wo sagt denn das Concil: der Leib für sich, der Leib als solcher oder gar der Leib abgesehen vom Geiste sei leidensfähig? Hat es nicht gerade im Gegentheile unmittelbar zuvor erklärt, die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur seien vom Sohn Gottes in gleichzeitiger Vereinigung (simul unitas) angenommen worden? Und kann denn oder vielmehr muß denn nicht jeder auch noch so „antidualistisch" gesinnte Theolog oder Philosoph vom Leibe gleicherweise aussagen, daß derselbe leidensfähig ist, natürlicherweise immer unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß er mit der Seele, die ihn informirt, in Verbindung stehe? Oder muß diese Voraussetzung immer mit ausdrücklichen Worten beigefügt werden? Dr. Baltzer meint denn freilich, wer annehme, der Leib sei vom Geiste allein belebt, könne nur vom Geiste, nicht aber vom Leibe die Leidensfähigkeit prädiciren. Nichts weniger als das. Wäre die Anschauung, der gemäß der Geist Form, Lebensprinzip des Leibes ist, mit einer anderen identisch, der zufolge sich der Geist zu seinem Leibe wie zu einer todten Maschine verhält (die cartesische Ansicht, welche die Dualisten ihren Gegnern ohne weiteres unterschieben), dann allerdings hätte Baltzer mit seinem letztern Einwande Recht.

Allein ein Blick in die öfters genannte quaest. 76. des ersten Theiles der Summa des hl. Thomas oder auch in die aristotelische Psychologie hätte Hrn. Baltzer belehrt, daß mit der Lehre von der anima forma corporis nichts weniger als das Absurdum insinuirt werden will, der Geist trete in all die Thätigkeiten und „Leidenheiten", die man sonst und mit Recht dem Leibe zuschreibt, selber ein, der Geist sei es unmittelbar und allein, der da sehe, höre, rieche, verdaue, Lust oder Schmerz empfinde u. dgl.; daß im Gegentheile von dieser Seite nicht blos auf das bereitwilligste anerkannt wird, sondern nach den Voraussetzungen der Lehre auf das bestimmteste behauptet werden muß, all die genannten Functionen seien eigentlich und unmittelbar Functionen der je zu einem bestimmten Zwecke geordneten körperlichen Organe; daß gleichzeitig aber daran festgehalten wird: Dasjenige, wodurch diese Organe in Thätigkeit treten, was bewirkt, daß sie die ihnen entsprechenden Operationen wirklich vollziehen, was sie von der bloßen Potenzialität zur Actuosität und zu wirklichen Actus fortführt, sei eben die Seele als forma corporis. Und das ist auch der von Dr. Knoodt (I. S. 47. Anm. 1) mißverstandene Sinn des thomistischen Ausdrucks: anima — *primum* et principale principium vitae, oder auch actus primus (πρώτη ἐντελέχεια nach Aristoteles) im Unterschiede vom actus secundus [1]). Das eigentliche und nächste operans in den leiblichen Functionen ist also auch dieser Theorie zufolge nicht der Geist als solcher, sondern es sind dieß

1) Vgl. Thom. l. c. art. 4: Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est *operatio*. cfr. Summ. c. Gent. c. 57: dicimur enim vivere et sentire *anima et corpore*, sed anima tamen sicut *principio* vitae et sensus; est igitur anima forma corporis.

die körperlichen Organe, mit einem Worte der Körper; aber der Geist unmittelbar (nicht etwa eine Naturpsyche) ist die bewirkende Ursache der Thätigkeit dieser Organe. Es kann somit, ja es muß auch auf diesem Standpunkte, ganz unbeschadet der Lehre von der **forma corporis**, vom Leibe prädicirt werden, daß er leidensfähig sei, leide 2c. Hiemit aber fällt die ganze, auf dem **corpus passibile**, einem gar gebrechlichen Fundamente, aufgebaute Argumentation Dr. Baltzer's in sich zusammen [1]).

1) Wir können hier einen weiteren, mit dem eben discutirten sehr nahe verwandten, Hauptbeweis für den G.'schen Dualismus unsern Lesern nicht vorenthalten, den Dr. Baltzer aus dem Tridentinum führt. Dieses erklärt nämlich von der Concupiscenz, „sie bleibe in den Getauften zum Kampfe zurück, könne aber denen, die nicht in sie einwilligen, sondern mit der Gnade Christi erfolgreich kämpfen, nicht schaden" (sess. V. can. 5). „Wer will es läugnen, fragt Baltzer (I. S. 82), daß hier das Concil auch in den Getauften zwei Lebensprinzipe unterscheidet, das concupiscible, welches — zur Sünde geneigt macht, oder die begehrliche Fleischesseele und den gegen sie ankämpfenden Geist? Will etwa Dr. Clemens sagen, der Geist kämpfe gegen sich selbst an?" Aehnlich soll unter anderem auch die Schriftstelle Gal. 5, 17: caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem — auf das klarste für die G.'sche Leibseele sprechen, und läßt sich irgend ein Kirchenvater beikommen, von einem Kampfe zwischen Geist und Leib zu reden, flugs wird er zum angehenden „Dualisten" gestempelt. Entgeht ja selbst der hl. Augustinus, auf dessen Zeugniß für den Dualismus doch sonst die Güntherianer aus guten Gründen verzichtet haben, nur mit genauer Noth dem gleichen Schicksale, da er lib. de duabus animab. cap. 13 sagt: Ita nunc constituti sumus, ut per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus. — Hätte Dr. Baltzer einige Zeilen weiter oben die Worte beachtet: Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? — oder hätte er mit einiger Unbefangenheit erwogen, was er selbst, im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Vorangehenden, aus dem hl. Augustinus mitgetheilt hat: unam animam ex diversis afficere partibus, inferiore et superiore, vel quod recte ita dici potest, exteriore atque interiore), oder hätte er die Bemerkungen Augustins

Doch Herr Dr. Baltzer, den wohl selbst eine gewisse Besorgniß wegen der Schwäche seines ersten Beweises beschlichen haben mag, hat noch einen zweiten im Rückhalte, welchen wir unverzüglich vorführen wollen. „Eine zweite Unterstützungsstelle für die Wahrheit der Günther'schen Schulansicht" hat er nämlich darin entdeckt, „daß die Behauptung des Petrus Joannis, als sei Christus noch lebend von der Lanze verwundet worden, für Häresie galt." Was hat diese Behauptung mit der Lehre von der **forma corporis** zu schaffen? werden unsere weniger scharfsinnigen Leser fragen. Dr. Baltzer gibt hierüber sogleich Aufschluß: „denn, fährt er fort, Niemand kann das behaupten, der da weiß, daß, nachdem Christus seinen Geist entlassen hatte, sein Leib nicht mehr lebendig sein konnte, weil der Geist die **forma corporis** in dem oben erklärten Sinne ist, und gerade dieß hat Petrus Joannis ebenfalls geläugnet. Demnach ist es unzweifelhafte Lehre des Concils, daß der Geist in seiner Vereinigung mit dem Leibe für diesen zwar nicht das Lebensprinzip, wohl aber die Lebensform ist." Damit unseren Lesern die Schärfe und Stringenz dieser Schluß-

---

zu Gal. 5, 17 (de genes. ad lit. l. X. c. 12) nachgesehen, oder auch die Aeußerung des großen Papstes und Doctor ecclesiae Leo I. († 461): Quamvis enim *sine anima nihil caro desideret* et *inde accipiat sensus, unde sumit et motus;* ejusdem tamen est animae, quaedam sibi subditae negare substantiae (Sermo VIII de decimi mensis jejunio. Opp. ed. *Ballerin.* T. I. p. 59), oder hätte er endlich die von ihm selbst belobte Unterscheidung des πνεῦμα λογικὸν ἡγεμονικὸν und des πνεῦμα σαρκικὸν oder σωματικόν, die der alexandrinische Clemens zur Erklärung des biblischen Wortes: Laß dich nicht gelüsten — gemacht hat, einer etwas reiflicheren Erwägung unterzogen, — er hätte in den angeführten und ähnlichen Stellen nimmermehr ein Zeugniß für den „Dualismus" gefunden. Allein helfe, was helfen kann.

folgerung um so mehr einleuchte, wollen wir ihr zuerst eine bessere logische Form geben. Petrus J., argumentirt Dr. Baltzer, behauptete, Christus sei noch lebend von der Lanze verwundet worden. Wodurch stützte er diese Behauptung? Durch die andere: der Geist sei nicht unumgänglich nothwendige Lebensbedingung für den Leib, dieser könne folglich möglicherweise noch fortleben, auch nachdem der Geist bereits abgeschieden. Das Concil nun verwirft beide Behauptungen, die zweite in dem bekannten Canon und erklärt ihr gegenüber als orthodoxe Lehre, der Geist sei absolute Lebens**bedingung** (forma) für den Leib, aber auch **nur dieß** (nicht zugleich Lebens**prinzip**). Hr. Dr. Baltzer möge uns nunmehr erlauben, in die Richtigkeit seiner Conclusion einige bescheidene Zweifel zu setzen. Wenn das Concil dem Petrus J. gegenüber ausspricht, der Geist sei Lebensbedingung, und dieß mit den bekannten Worten: substantia animae — vere ac per se etc., folgt denn hieraus „unzweifelhaft", daß das Concil mit diesen Worten den Geist **blos** als Lebens**bedingung** (oder als Lebens**form** in dem Baltzer'schen Sinne) erklärt habe, nicht **zugleich** als Lebensprinzip erklärt haben **könne**? Und wenn wenigstens die Möglichkeit des letzteren, namentlich mit Rücksicht auf die vom Concil gewählten Ausdrücke, nicht bestritten werden kann; so fragen wir weiter: **mußte** nicht das Concil mit forma corporis mehr bezeichnen wollen als Lebens**bedingung**, wenn es nach dem Zeugnisse desselben Guido Carmelita, dem wir die Notiz über Petrus J. verdanken, zugleich die averroistische Irrlehre des Johannes von Oliva bei Abfassung jenes Canons im Auge gehabt hat? Doch lassen wir ab, mit Windmühlen zu kämpfen! Die Argumentation Baltzer's

Doch Herr Dr. Baltzer, den wohl selbst eine gewisse Besorgniß wegen der Schwäche seines ersten Beweises beschlichen haben mag, hat noch einen zweiten im Rückhalte, welchen wir unverzüglich vorführen wollen. „Eine zweite Unterstützungsstelle für die Wahrheit der Günther'schen Schulansicht" hat er nämlich darin entdeckt, „daß die Behauptung des Petrus Joannis, als sei Christus noch lebend von der Lanze verwundet worden, für Häresie galt." Was hat diese Behauptung mit der Lehre von der forma corporis zu schaffen? werden unsere weniger scharfsinnigen Leser fragen. Dr. Baltzer gibt hierüber sogleich Aufschluß: „denn, fährt er fort, Niemand kann das behaupten, der da weiß, daß, nachdem Christus seinen Geist entlassen hatte, sein Leib nicht mehr lebendig sein konnte, weil der Geist die forma corporis in dem oben erklärten Sinne ist, und gerade dieß hat Petrus Joannis ebenfalls geläugnet. Demnach ist es unzweifelhafte Lehre des Concils, daß der Geist in seiner Vereinigung mit dem Leibe für diesen zwar nicht das Lebensprinzip, wohl aber die Lebensform ist." Damit unseren Lesern die Schärfe und Stringenz dieser Schluß-

---

zu Gal. 5, 17 (de genes. ad lit. l. X. c. 12) nachgesehen, oder auch die Aeußerung des großen Papstes und Doctor ecclesiae Leo I. († 461): Quamvis enim *sine anima nihil caro desideret* et *inde accipiat sensus, unde sumit et motus;* ejusdem tamen est animae, quaedam sibi subditae negare substantiae (Sermo VIII de decimi mensis jejunio. Opp. ed. *Ballerin.* T. I. p. 59), oder hätte er endlich die von ihm selbst belobte Unterscheidung des πνεῦμα λογικὸν ἡγεμονικὸν und des πνεῦμα σαρκικὸν oder σωματικόν, die der alexandrinische Clemens zur Erklärung des biblischen Wortes: Laß dich nicht gelüsten — gemacht hat, einer etwas reiflicheren Erwägung unterzogen, — er hätte in den angeführten und ähnlichen Stellen nimmermehr ein Zeugniß für den „Dualismus" gefunden. Allein helfe, was helfen kann.

folgerung um so mehr einleuchte, wollen wir ihr zuerst eine bessere logische Form geben. Petrus J., argumentirt Dr. Baltzer, behauptete, Christus sei noch lebend von der Lanze verwundet worden. Wodurch stützte er diese Behauptung? Durch die andere: der Geist sei nicht unumgänglich nothwendige Lebensbedingung für den Leib, dieser könne folglich möglicherweise noch fortleben, auch nachdem der Geist bereits abgeschieden. Das Concil nun verwirft beide Behauptungen, die zweite in dem bekannten Canon und erklärt ihr gegenüber als orthodoxe Lehre, der Geist sei absolute Lebens**bedingung** (forma) für den Leib, aber auch **nur dieß** (nicht zugleich Lebens**prinzip**). Hr. Dr. Baltzer möge uns nunmehr erlauben, in die Richtigkeit seiner Conclusion einige bescheidene Zweifel zu setzen. Wenn das Concil dem Petrus J. gegenüber ausspricht, der Geist sei Lebensbedingung, und dieß mit den bekannten Worten: substantia animae — vere ac per se etc., folgt denn hieraus „unzweifelhaft", daß das Concil mit diesen Worten den Geist **blos** als Lebens**bedingung** (oder als Lebens**form** in dem Baltzer'schen Sinne) erklärt habe, nicht **zugleich** als Lebensprinzip erklärt haben **könne**? Und wenn wenigstens die Möglichkeit des letzteren, namentlich mit Rücksicht auf die vom Concil gewählten Ausdrücke, nicht bestritten werden kann; so fragen wir weiter: **mußte** nicht das Concil mit forma corporis mehr bezeichnen wollen als Lebens**bedingung**, wenn es nach dem Zeugnisse desselben Guido Carmelita, dem wir die Notiz über Petrus J. verdanken, zugleich die averroistische Irrlehre des Johannes von Oliva bei Abfassung jenes Canons im Auge gehabt hat? Doch lassen wir ab, mit Windmühlen zu kämpfen! Die Argumentation Baltzer's

ruht auf der (unerwiesenen) Voraussetzung, daß die beiden genannten Ansichten des Petrus J. in einem inneren Causalnexus zu einander stehen; diese Voraussetzung aber ist eine irrige. Wir müssen, um dieß zu zeigen, den von Dr. Baltzer unvollständig mitgetheilten Bericht des Guido Carmelita vollständig mittheilen. Aus demselben geht hervor, daß vom Vienner Concil mehrere häretische Ansichten in damaliger Zeit sind verworfen worden, darunter auch die des genannten Petrus Joannis. **Hic negabat, animam rationalem,** ***qua rationalis est*** [1]**, formam esse humani corporis, gratias et virtutes in baptismo infundi; Christumque adhuc viventem lancea vulneratum, et quod Evangelista jam aliter narrat, perturbatum narratum videri asserebat. (Mansi t. XXV. p. 409.)** In diesem Berichte nun läßt sich ein Causalnexus zwischen der Lehre: die vernünftige Seele sei nicht die Form des Körpers, und der anderen: Christus sei noch lebend mit der Lanze durchstochen worden, schlechterdings nicht wahrnehmen, wie denn auch ein derartiger Zusammenhang nur dadurch hergestellt werden kann, daß man mit Dr. Baltzer dem Petrus J. die abentheuerliche Ansicht unterschiebt, daß der Leib auch nach dem Abscheiden des Geistes noch fortleben könne. Vielmehr war die Ansicht des Petrus, Christus sei, noch ehe er den Geist entließ, mit der Lanze verwundet worden. Dieß geht aufs deutlichste aus den beigefügten Worten hervor, womit Petrus zweifelsohne solchen entgegnete, die ihn mit dem Evangelium in der Hand widerlegen wollten, — daß nämlich vom Evangelisten der Hergang (bei dem Tode und der Verwundung Christi)

---

1) Diese drei unverfänglichen Worte übergeht Dr. Baltzer.

perturbate, d. i. in verwirrter, verschobener Zeitfolge erzählt sei [1]). Beide vom Concil als häretisch verworfene Ansichten stehen somit nicht in der entferntesten logischen Verbindung mit einander, ebenso wenig als mit der die Tausgnade betreffenden Irrlehre. Damit aber fällt auch die zweite Baltzer'sche Schlußfolgerung in nichts zusammen. Denn jetzt sind wir nicht mehr genöthigt, wie zuvor, den zweiten Satz des Petrus J. in dem Sinne zu verstehen, als habe Christus noch gelebt, selbst nachdem er den Geist schon aufgegeben hatte, und als wolle somit der Geist als schlechthinige Lebensbedingung von ihm negirt, von dem Vienner Concil dagegen zunächst nur als solche affirmirt werden, was ohnedieß dem Wortlaute beiderseits nicht gemäß ist; sondern jetzt kann der erste Satz des Petrus J. für sich allein in Betracht kommen und wir erhalten von ihm einen ganz anderen Sinn als den von Dr. Baltzer erkünstelten. Petrus Joannis läugnete, daß die anima rationalis Form des menschlichen Leibes sei, *qua rationalis est*,

---

1) Ebenso ist dieß durch die Erklärung des Concils angedeutet: Dei verbum — — non solum affigi cruci et in ea mori voluit, sed etiam *spiritu emisso* perforari lancea sustinuit latus suum. (*Mansi* l. c. pag. 411.) Die Worte spiritu emisso erinnern uns, auch einen der von Baltzer für den Dualismus geführten Schriftbeweise unsern Lesern zum besten zu geben. „Wenn es Joh. 19, 30; Matth. 27, 50 von dem sterbenden Heilande heißt: Er neigte sein Haupt und entließ den Geist (ἀφῆκε τὸ πνεῦμα), oder bei Marc. 15, 37. u. Luc. 23, 46: Er hauchte aus (ἐξέπνευσεν), so war der das Haupt neigende seelische Leib, also die menschliche Leibseele in dem Augenblicke sterbend, wo der Gottmensch in seiner Menschheit den Geist entließ.“ Ferner, wenn der Apostel sagt: Christus sei dem Fleische nach getödtet worden, aber im Geiste lebendig geblieben (θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι — I. Petr. 3, 18): „wer möchte denn nun läugnen, daß hier im Fleische ein zu tödtendes Prinzip im Gegensatze zu dem unsterblichen Geiste vorausgesetzt wird?“ (I. S. 64 f.)

d. h. er läugnete nicht, daß die menschliche Seele überhaupt Form des Körpers in der damals allgemein recipirten Bedeutung des Wortes als Seins- und Lebensprinzip des Leibes sei, sondern er läugnete blos, daß sie dieses sei, inwiefern sie vernünftig ist, also daß sie dieß ihrer Substanz nach, essentialiter et per se sei, und mußte demgemäß behaupten, sie sei dieß blos per accidens, etwa durch Vermittlung irgend einer potentia, eine ihr accidentelle Kraft oder Thätigkeit. Ist aber dieß die Lehre des Petrus Jo. gewesen, so kann die derselben entgegengestellte Lehre des Concils keinen anderen Sinn haben als den oben S. 65 ff. entwickelten.

Ein weiteres Beweismittel für die Zulässigkeit seiner Interpretation des Vienner Concilien-Canons hat Dr. Baltzer nicht aufgebracht, wenigstens nicht beigebracht [1]). Er fügt, wie es scheint, zur Verstärkung des Effektes noch bei: „Sie werden mit Recht staunen, daß ein Mann, der nicht selbst Dogmatiker ist, und deßhalb diejenigen Studien nicht gemacht haben kann, welche für das richtige Verständniß der Concilien unerläßlich sind, sich mit solcher Zuversicht, wie es von Dr. Clemens geschehen, dem Verketzerungsgeschäfte unterziehen kann. Wie gründlich er das Concil mißverstanden habe" u. s. w. (I. S. 81 f.) Wir lassen ihm das. Was endlich die Ausführung von Dr. Knoodt be-

1) Denn der Ser. II. S. 55 angebrachten Notiz, daß nach Hugo Cavellus plures doctores plures animas im Menschen angenommen haben, wie Occam (!) u. a., und der Ser. I. S. 67 citirten Bemerkung von Estius (Commentar zu Hebr. 4, 12): utrum autem ea duo (spiritus et anima) re ipsa, an vero, quod magis receptum est, sola ratione distinguantur, *philosophi disputant* — wird wohl Dr. Baltzer selbst eine entscheidende Beweiskraft nicht beilegen wollen. Welche auch noch so irrige Ansicht hat sich nicht von jeher des Beifalls „mehrerer Doktoren und Philosophen" erfreut? —

trifft (I. S. 39—53), so können wir uns hinsichtlich ihrer kurz fassen. Sehen wir von den philosophischen Bedenken ab, welche Dr. Knoodt gegen die Lehre, daß der Geist Lebensprinzip des Leibes sei, a. a. O. erhebt und S. 71—86 weiter spinnt, so läuft seine ganze Argumentation auf den Satz hinaus: mit der Wahl des Ausdruckes anima forma corporis habe das Vienner Concil nicht zugleich alle einzelnen thomistischen Nebenbestimmungen [1]) desselben sanctionirt. (S. 39; vgl. S. 44.)

---

1) Eine von diesen „Nebenbestimmungen" können wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, da Knoodt (S. 42) auf Grund derselben den hl. Thomas ad absurdum führen zu können vermeint. Thomas ist nämlich der Ansicht: eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva, insofern die *anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum* (l. c. art. 3). Da nun, argumentirt Dr. Knoodt, die anima intellectiva unsterblich ist, die anima sensitiva und vegetativa oder nutritiva des Menschen aber mit dem Körper stirbt, so würde, wenn das sensitive und vegetative Leben vom Geiste käme und ihm als solchem zugehörte, der eine und selbe Geist zum Theil sterblich, zum Theil unsterblich sein. — Diese Argumentation hat wenigstens das für sich, daß sie nicht neu ist. Wir begegnen derselben schon in dem (auch von Knoodt citirten) art. 3 der qu. 76, wo Thomas sich die Einwendung macht: Videtur, quod praeter animam intellectivam, sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliae vero animae, sc. sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae. Was entgegnet St. Thomas hierauf? Ad primum dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo est anima sensitiva tantum (wie in den brutis), corruptibilis est, quando vero cum sensitiva intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. — („Qui bene distinguit, bene docet!")

Wir sind weit entfernt, Hrn. Knoodt dieß nicht bereitwilligst einzuräumen; allein einige „thomistische Nebenbestimmungen“ hat das Concil denn doch sanctionirt: *substantia* animae rationalis oder anima *essentialiter, vere* ac *per se* humani corporis forma — und diese genügen! Nach alle dem aber steht den Vertheidigern des Günther'schen Dualismus schwerlich ein anderer Ausweg mehr offen, als derjenige, welchen, wie wir gesehen, Dr. Baltzer in seiner Duplik auf die Clemens'sche Replik (Ser. II. S. 23 f.) wirklich eingeschlagen hat: Die Ansicht des Dr. Clemens, daß das Vienner Concil mit den Worten substantia animae etc. keinen andern Sinn verbunden habe als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theologe und Philosoph mit diesen Worten verband — ist als eine „häretische“ zu verwerfen, da „der philosophische Schulsinn damals ein irriger war,“ und der Canon der Vienner Synode im Cyrillischen Sinne (versteht sich: nach Baltzer's Auffassung) zu interpretiren! Wir wissen, was derartige Machtsprüche zu bedeuten haben. — —

Fassen wir nun alles Bisherige in gedrängtester Kürze zusammen, so haben sich uns folgende, wie wir glauben, hinlänglich gesicherte Resultate ergeben. Zum wenigsten seit Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts war es kirchliche, dem Apollinarismus (und bei den Vätern auch dem Manichäismus) gegenüber mit immer wachsender Klarheit und Bestimmtheit sich aussprechende Anschauung, daß der Mensch nur Eine Seele habe, die vernünftige und geistige, und daß, was damit als Corrolar zusammenhängt, diese das belebende Prinzip des Leibes sei. Beides spricht Gennadius gegen Ende des 5. Jahrhunderts als allgemeinen Kirchenglauben aus. Als

Dogma formulirt aber wurde das Eine auf dem 8. allgemeinen Concil, dem 4. zu Constantinopel i. J. 869, das Andere auf dem 15. ökumenischen zu Vienne i. J. 1311, erneuert und bestätigt durch die 5. Lateransynode i. J. 1513.

„Mit Recht hat daher der gelehrte und in den mittelalterlichen Theologen und Philosophen mehr als irgend ein Anderer bewanderte Jesuit Suarez" († 1617, von Prosper Lambertini [Benedikt XIV.] mit dem Titel eines Doctor eximius und eines Lichtes der Theologie beehrt) „de anima I, 12, wo er die Frage erörtert: ob das erkennende Prinzip im Menschen die wahre substanzielle Form desselben und daher im eigentlichsten Sinne des Wortes Seele sei und genannt werde? diese Frage nicht blos in der obigen Bedeutung bejaht, sondern auch mit Berufung auf das Concil von Vienne und die 5. Lateransynode die also bejahte Frage für einen Glaubensartikel der katholischen Kirche erklärt." (Clemens, Repl. g. Baltz. I. S. 52.) —

Es erübrigte nunmehr noch, auch die von Dr. Baltzer und Dr. Knoodt theils aus der hl. Schrift (Gen. 9, 4; Lev. 17, 11; Deut. 12, 23; Jes. 53, 12; Joh. 10, 15; Luc. 21, 39; I. Petr. 3, 18; I. Thes. 5, 23 [1]); Hebr. 4, 12), theils aus den Werken einiger Väter gezogenen Be-

---

1) Ehedem eine Lieblingsstelle auch der Apollinaristen. — Rücksichtlich der angezogenen Bibelstellen kann sich Jedermann aus dem ersten besten exegetischen Werke die Gewißheit verschaffen, daß dieselben, auch ohne „dualistisch" interpretirt zu werden, einen ganz passenden und befriedigenden Sinn geben. Die bezügliche Väterlehre aber betreffend, hat Dr. Thumann mit seiner Schrift: Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der kathol. Kirche. Bamberg 1846. eine sehr brauchbare Vorarbeit geliefert und hat sich Dr. Clemens derselben mit Glück gegen seine Gegner bedient.

weise für den Günther'schen Dualismus einer genaueren Revision zu unterziehen, und wir stellen unsererseits durchaus nicht in Abrede, daß ein vollständiges dogmatisches Beweisverfahren weder die Schrift-, noch die Väterlehre beiseite stellen darf. Allein zu dem, mit Dr. Clemens uns gemeinsamen Zwecke, an den Günther'schen Dualismus von Geist und Leib und was damit zusammenhängt, den Maaßstab der katholischen Kirchenlehre anzulegen, sind die im Vorangehenden erörterten Bestimmungen und Lehrentscheidungen ökumenischer Concilien vollkommen ausreichend. Für Männer, welche wie sämmtliche Schüler Günther's auf den Titel von treuen Söhnen der Kirche so großes Gewicht legen, ist es eine im Voraus entschiedene Sache, daß Lehrbestimmungen allgemeiner, unter der speziellen Leitung des Geistes Gottes stehender Concilien mit dem Worte desselben Geistes in der Schrift nimmermehr in Widerspruch treten können, und es kann ihnen daher nichts ferner liegen als die Taktik, von jenem Worte an dieses zu appelliren. Bezüglich der hieher gehörigen patristischen Lehre endlich, soweit sie nicht schon im Vorangehenden in Betracht gezogen worden, begnügen wir uns mit der einzigen Bemerkung, daß, wenn je der eine oder der andere der alten Väter sich nicht genau im Sinne und mit den Worten des 8. und 15. Concils ausgesprochen haben sollte, die Abfassung ihrer Schriften in eine Zeit fällt, wo noch keine von der Kirche fest normirte Lehrbestimmung dem freiern Spiele individueller Ansichten in fraglicher Richtung engere Schranken gesetzt hatte.

Repetent Hitzfelder.

2.

Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium.

I.

Hart an der Südküste Frankreichs, an der Küste der gesegneten Provence, zum heutigen Departement Var gehörig, liegt im Mittelmeere eine Gruppe kleiner Inseln, welche zusammen den Namen der Lirinischen führten und führen. Westlich von ihnen treffen wir Marseille und den berühmten Seehafen von Toulon, viel näher ist ihnen aber östlich die bekannte piemontesische Stadt Nizza. Wie diese Inseln jetzt zu Frankreich gehören, so gehörten sie ehemals zum römischen Gallien. Zwei von ihnen sind verhältnißmäßig größer, und hießen ehemals die eine Lero, die andere Lerina, Lerinum oder Lirinum. Die erstere, Lero, heißt jetzt St. Marguerite, ist nur durch einen 1800 Fuß breiten Meeresarm vom festen Lande getrennt, 1¼ Stunde lang, ½ Stunde breit, und hat ein Fort und Staatsgefängniß, in welchem unter Ludwig XIV. der Mann mit der eisernen Maske gefangen saß. Beträchtlich kleiner ist Lirinum, jetzt St. Honorat, nur 1000 Schritte lang und 400 breit.

Mit Ausnahme dieser beiden sind die Lirinischen Inseln trotz ihrer reizenden Lage nicht von Menschen bewohnt, weil sie fast nichts als Klippen und Felsen sind, in und auf welchen nur Kaninchen und Rebhühner hausen. Und auch die beiden größeren Lirinen, St. Marguerite und

St. Honorat beherbergen jetzt nur mehr Fischer. Anders war es im fünften Jahrhundert, als das kleine Lirinum (St. Honorat) noch von Mönchszellen bedeckt war, und Männer, durch Heiligkeit und Wissenschaft zugleich ausgezeichnet, in nicht geringer Zahl daraus hervorgiengen. Das kleine Lirin war ein großes Seminar von gelehrten Priestern und Bischöfen für Frankreich.

Gründer des Mönchthums auf dieser kleinen Insel war der hl. Honoratus, von dem sie jetzt den Namen trägt, aus einer edlen Familie der nicht weit entfernten alten Hauptstadt Arles entsprossen. Als er aus seiner Klosterzelle zu Lerinum hinweg auf den erzbischöflichen Stuhl seiner Vaterstadt berufen wurde, folgte ihm i. J. 426 sein Freund Maximus als Abt von Lerin. Als darauf auch dieser auf ein benachbartes Bisthum befördert wurde, dem von Riez (episc. Regiensis), ward Faustus sein Nachfolger in der Abtei i. J. 434, und später nach dem Tode des Maximus (zwischen 462—466) auch sein Nachfolger im Bisthum Riez, bekannt in der Geschichte als einer der ersten Vertreter der semipelagianischen Richtung. Aus dem Kloster Lerin kam auch der hl. Erzbischof Hilarius von Arles, der Nachfolger und Biograph des hl. Honoratus, ferner die Bischöfe Cäsarius von Arles und Eucherius von Lyon, sowie die gelehrten Priester Salvianus von Marseille, Salonius von Vienne rc., und als einer der berühmtesten unser Vincentius.

Zum Unterschiede von andern bekannten Männern dieses Namens gab ihm die Nachwelt den Beinamen Lirinensis. Er stammte, wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Gennadius sagt (de viris illustr. c. 64), aus Gallien, und zwar nicht aus einer römischen, sondern national gallischen

Familie. Im Proömium seines später zu besprechenden Commonitoriums sagt weiterhin Vincentius von sich selbst, daß er früher eine Zeit lang von den Stürmen des weltlichen Kriegsdiensts umhergeschleudert worden sei (cum aliquamdiu variis ac tristibus secularis militiae turbinibus volveremur). Baronius schloß hieraus (Annales eccl. ad ann. 434. n. 20), er werde wohl mit jenem Vincentius identisch sein, dessen der christliche Historiker Sulpitius Severus lobend gedenkt, und der zur Zeit des hl. Martin von Tours (um's J. 400), mit dem er öfter in seinem Kloster speiste, Präfekt von Gallien gewesen war (*Sulpit. Sever*. Dialog. lib. I. c. 17. §. 26). Es ist dieß jedoch sehr zweifelhaft, und von Tillemont, Papebroch und Andern bestritten (vgl. *Galland.* in *Migne*, cursus Patrol. complet. Tom. 50. p. 626). Ebenso ungewiß ist, ob er ein Bruder des hl. Bischofs Lupus von Troyes war, wie Einige aus einer Aeußerung des Eucherius erschließen wollten (*Migne*, l. c. p. 625 u. p. 711). Gennadius berichtet, daß Vincentius apud monasterium in Lirinensi insula Presbyter gewesen, und damit stimmt völlig überein, was dieser ebenfalls im prooemium des Commonitoriums von sich selbst sagt, daß er sich aus der Welt in den Hafen des Mönchthums geflüchtet, und die frequentiam et turbas urbium gemieden habe. Er bewohne jetzt, fügt er bei, eine entlegene Villula und darin, ein verborgenes Klösterlein. Der gelehrte Cardinal Noris wollte hieraus schließen, daß Vincentius zur Zeit der Abfassung des Commonitoriums nicht in Lirinum gewohnt haben müsse, indem diese Insel nur Mönchszellen aber keine Villen gehabt habe. Wahrscheinlich, meint er, sei er damals in einem Kloster zu Marseille gewesen und habe sich wohl erst später nach

Lirin zurückgezogen (*Noris*, histor. Pelagiana, lib. II. c. 11. p. 161. ed. Patav. 1677. u. *Migne*, l. c. p. 625 sq.). Allein wenn die Mönchszelle, welche Vincentius zu Lirinum bewohnte, ein kleines Gärtchen oder Aehnliches um sich hatte, konnte er sie leichtlich eine villula sammt Klösterlein nennen, und viele Gelehrte haben darum sicher mit Recht jene Stelle im Widerspruch mit Noris auf Lirinum bezogen.

Von Gennadius erfahren wir weiter, daß Vincentius unter dem Namen Peregrinus eine validissima disputatio gegen die Ketzer geschrieben habe, und damit ist gerade das Commonitorium gemeint, in dessen Proömium das Pseudonoma Peregrinus ausdrücklich vorkommt. Der Verfasser nennt es aber Commonitorium, d. h. Erinnerungsschrift deßhalb, weil er dieß Buch seiner eigenen Erklärung gemäß zur Unterstützung seines Gedächtnisses abfaßte, um die Hauptpunkte der kirchlichen Ueberlieferung (der Häresie gegenüber) stets zur Hand zu haben und durch wiederholtes Lesen sich fester einprägen zu können. Das Princip, wovon er dabei ausgeht, und das er auch im Contexte nicht häufig genug wiederholen kann, lautet: „jede Neuerung in der Lehre ist verdächtig, und nur die alten und im Alterthum allgemein anerkannten Dogmen sind festzuhalten."

Damit ist zugleich der Zweck und Grundgedanke dieses Werkes angegeben, welches von jeher in der Kirche und selbst von Akatholiken die größten Lobsprüche erfahren und fast unzählige Auflagen erlebt hat. Die besten darunter sind die drei von Baluzius in den Jahren 1663, 1669 und 1684 zu Paris besorgten Editionen, deren Text und Noten auch in die Bibliotheca Patrum von *Gallandius* T. X. und in die neue große Sammlung der lateinischen

Kirchenväter von Abbé Migne, T. 50. übergegangen ist. Eine mit ausführlichen Prolegomenen und zahlreichen, freilich auch oft überflüssigen Noten (während nöthige mangeln) versehene Ausgabe lieferte der allbekannte frühere Freiburger Theologe Engelbert Klüpfel (Viennae 1809); eine wohlfeilere und compendiösere ließ Dr. Herzog i. J. 1839 zu Breslau erscheinen. Ueberdieß ist das Commonitorium in viele lebende Sprachen übersetzt worden, so ins Deutsche schon i. J. 1563 zu Ingolstadt durch Sebast. Faber, und i. J. 1785 zu Bamberg durch Mich. Feder, Prof. der Theologie zu Würzburg.

Ueber den Werth des Commonitoriums sagt Baronius: Vincentius aureo plane opusculo fidem catholicam egregie testatam reliquit, quo cum omnes haereses, tum maxime haeresin Pelagianam cum auctoribus suis impugnat. Claruit temporibus Honorii imperatoris, magnamque sui nominis in ecclesia catholica famam reliquit (*Baron.* notae ad Martyrolog. rom. ad d. 24. Mai); und an einer andern Stelle: Quam mira fuerit Vincentii eruditio libellus ipse ostendit, ut vix sit reperire, qui paucioribus chartis majora et feliciori tractatu concluserit (*Baron.* Annales eccl. ad ann. 434. n. 20). Wieder an einer andern Stelle (l. c. ad ann. 431. n. 188) nennt Baronius das Commonitorium ein opus certe aureum. Aehnlich bezeichnet es Bellarmin (de scriptor. eccles.) als parvum mole et virtute maximum, und die Magdeburger Centurien sagen darüber: si quis diligentius pensitabit, dicet scriptum esse eruditum et acutum, quodque haereticorum fraudes clare in apertum producat, detegat atque egregie impugnet (Centuria V. c. 10).

Die Abfassungszeit des Commonitoriums erfah-

ren wir aus dem 42ten Kapitel desselben, wo von der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus (v. J. 431) gesagt ist, sie sei ungefähr vor drei Jahren gehalten worden. Dies weist uns auf das Jahr 434 als Entstehungszeit des Commonitoriums hin.

Nach der ausdrücklichen Erklärung des Gennadius und nach den unverkennbaren Spuren, die sich im Commonitorium selbst noch finden, hatte dieses Anfangs zwei Bücher, aber das zweite davon ist verloren gegangen, und zwar weil, wie Genadius versichert, dem Verfasser selbst schon das Manuscript dieses Theiles gestohlen worden sei. Er fügt bei: Vincentius habe nun den Sinn dieses zweiten Buches ganz ins Kurze gezogen und dem ersten Buche angehängt. In der That sind die letzten drei Kapitel des Ganzen in seiner gegenwärtigen Gestalt nur eine Recapitulation, und zwar c. 41 eine Recapitulation des ersten, c. 42 u. 43 eine solche des zweiten Buchs, oder wie Vincentius selbst sagt, zweiten Commonitoriums. Aber der Anfang des drittletzten Kapitels (c. 41): „quae cum ita sint, jam tempus est, ut ea, quae duobus his commonitoriis dicta sunt, *in hujus secundi fine* recapitulemus“ zeigt, daß dieser Anhang nicht ein Ersatz für das verloren gegangene zweite Buch, sondern eine Recapitulation beider Bücher zugleich sein sollte, und daß damals, als Vincentius diesen Anhang schrieb, das zweite Buch oder Commonitorium noch existirt habe. Daß dem so sei, sah und bemerkte schon Georg Calixtus in seiner Dissertation über das Commonitorium, zum Bremer Abdruck der Baluz'schen Edition vom Jahre 1688.

Ob dieser Vincentius auch der Verfasser der Vincentianae objectiones, welche gegen die Augustinische Prä-

destinationslehre gerichtet waren und von dem berühmten Schüler Augustins, St. Prosper von Aquitannien bekämpft wurden, ist zweifelhaft; Baronius (ad ann. 431. n. 188) verneint es ganz entschieden, Andere, namentlich Cardinal Noris (l. c. p. 160) und Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. V. T. V. 47. ed. Venet. 1778) halten es dagegen für wahrscheinlich, und es hängt die ganze Entscheidung dieses Punktes von der weiteren Frage ab, ob der Verfasser des Commonitoriums den ersten Semipelagianern angehört habe, oder nicht. Gerhard Johann Vossius und Noris wollten im Commonitorium selbst einige Stellen entdeckt haben, in denen Vincentius sichtlich gegen die Schüler Augustins polemisire, und ihre Beweisführung schien alsbald so schlagend, daß Natalis Alexander, Thomassin, die Mauriner, die Ballerini, Lorenz Berti und andere große Auktoritäten, auch Engelbert Klüpfel, dieser Ansicht beitraten. Es macht uns dieß eine neue vorurtheilsfreie Prüfung dieser Frage zur Pflicht; und wir suchen ihr in Kürze folgenderweise zu entsprechen. 1) Daß nirgends im Commonitorium, auch nicht in den incriminirten Hauptstellen (c. 37 u. 43) der Semipelagianismus ganz unverkennbar zu Tage trete, erhellet schon daraus, daß Theologen ersten Ranges wie Baronius und Bellarmin davon auch bei wiederholter Durchlesung des Buchs nichts bemerkten, und der Orthodoxie des Verfassers die rühmlichsten Zeugnisse ausstellten (s. oben S. 87 und besonders *Baron.* ad ann. 431. n. 188). Sodann darf 2tens nicht außer Acht gelassen werden, daß der ganze Grundgedanke des Commonitoriums, sein Princip, wie wir es oben angaben, durch und durch katholisch, durch und durch allen Irrlehren und Häresien zuwider ist. Dabei darf jedoch

3tens nicht verschwiegen werden, daß Vincentius allerdings in einer semipelagianischen Atmosphäre lebte. Marseille war bekanntlich die erste, Lirinum die zweite Heimath des ältesten Semipelagianismus, und gerade Faustus von Riez, dieses berühmte Haupt der Semipelagianer, war lange Mitbruder des Vincentius und wurde sein Abt gerade um die Zeit, als er sein Commonitorium schrieb.

4) Betrachten wir nun die incriminirten Stellen im Einzelnen. Die erste findet sich am Ende des Kapitels 37, wo Vincentius sagt: „Die Häretiker pflegen unbedachtsame Menschen besonders durch folgende Versprechung zu berücken. Sie wagen nämlich zu versprechen und zu lehren, daß in ihrer Kirche, d. h. im Conventikel ihrer Gemeinschaft, eine große und besondere und ganz persönliche Gnade Gottes (magna et specialis ac plane personalis quaedam Dei gratia) vorhanden sei (mitgetheilt werde), so daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbstanstrengung, ohne allen eigenen Fleiß, auch wenn sie nicht darum bitten, nicht suchen, nicht anklopfen, von Gott so besorgt werden, daß sie auf den Händen der Engel getragen, d. h. durch Engelbeschützung bewahrt, niemals ihren Fuß an einen Stein stoßen, d. i. geärgert (scandalizari = zum Bösen verleitet) werden können." Hier habe Vincentius, meinen Noris, Natalis Alexander u. A., sicherlich die Schüler Augustins und die Augustin'sche Prädestinationslehre im Auge gehabt, und ihre Argumente, etwas schärfer gefaßt, lauten: a) zur Zeit der Abfassung des Commonitoriums hat Niemand anderer, als die Augustinianer, Aehnliches gelehrt, und b) das von Vincentius Gesagte paßt auf die Augustinianer theils in der That, theils nur so, wie die Semipelagianer

deren Lehre entstellt haben. ad a) Die erste Behauptung ist insofern unläugbar, als uns allerdings keine Sekte des Alterthums bekannt ist, welche eine **specialis** und **personalis gratia** gelehrt hätte, die den Menschen ohne all sein Zuthun selig mache. Wollte aber etwa Jemand an die mit Vincentius gleichzeitigen Priscillianisten denken, die wohl in Folge ihres manichäischen Grundcharakters die Freiheit läugneten, so ist zu erwidern, daß im manichäischen Systeme allerdings die Freiheit des Willens keinen Platz hat, daß sie aber keineswegs durch eine **gratia Dei irrestibilis**, sondern durch den Dualismus aufgehoben erscheint, nämlich durch die Naturverschiedenheit der zwei im Menschen vorhandenen Seelen, wovon die eine, die pneumatische, stets gut, die sinnliche stets böse sein muß.

ad b) Augustin und seine Schule, und mit ihnen die orthodoxe Kirche, lehren, daß Gott einige Menschen von Ewigkeit her zur Seligkeit auserwählt, also ihnen vor allen Andern das **donum perseverantiae** verliehen habe. Es ist dieß wahrhaft eine **gratia magna**, ja **maxima**, und weil nicht Allen zusammen, sondern nur Einigen zugewendet, eine **gratia specialis** und **personalis**. Somit und insoweit passen die oben angeführten Worte des Commonitoriums allerdings auf die Augustinianer, sind Bekämpfung ihrer Lehre, und Vincentius stellt sich damit in die Reihe der Semipelagianer, welche den Augustinianern gegenüber die Existenz einer **gratia specialis** und **personalis** läugneten. So sagt z. B. Faustus von Riez (**lib. I. c. 15**) **non *specialem* esse circa credentes Dei munificentiam,** und an einer andern Stelle: **sed dicis, quia non omnibus detur, sed donum sit *personale* credulitatis, et illis tantum credere suppetat, quibus specialiter donavit, ut crederent.**

Non ita est (diese Stelle ist aufbewahrt von Marentius in s. respons. ad epist. Hormisdae, in d. Bibl. max. PP. Lugd. T. IX. p. 544. F. u. bei *Noris*, l. c. p. 158).

Ferner lehrt Augustin (und mit ihm die Kirche), daß wer diese Gnade (das donum perseverantiae) erhalten habe, gewiß selig werde; und darum passen die Worte des Commonitoriums ita divinitus dispensatur, ut ... nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum, i. e. nunquam scandalizari, ihrem Hauptinhalte nach abermals auf die Augustinianer, sind abermals eine Bekämpfung dieser. Nur wenn man nunquam scandalizari so fassen wollte, als werfe Vincentius seinen Gegnern vor: „nach ihrer Ansicht könne ein Prädestinatus in gar keinem einzelnen Falle sündigen", so hätte er damit die Lehre der augustinischen Schule entstellt, wie er dieß in dem Weitern gethan hat. Wir gelangen damit zur zweiten Unterabtheilung des lit. b, nämlich zu der Behauptung: Vincentius schreibe denen, die er in der fraglichen Stelle des c. 37 angreift, theilweise ganz dasselbe zu, was die Semipelagianer den Augustinianern, deren Lehre entstellend, zum Vorwurfe gemacht hätten. Erstere beschuldigten nämlich die Letztern, nach ihrer Ansicht mache Gott den Menschen selig ohne all sein Zuthun, ohne alle seine Mitwirkung. So wirft Faustus von Riez in seinem berühmten Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, lib. I. c. 3. (in der Biblioth. max. PP. Lugd. T. VIII. p. 527) den Augustinianern vor: „sie sagen, daß zur Verehrung Gottes, auch nach der Taufe, kein Gehorsam erfordert werde, sondern die Gnade allein die Seligkeit des Menschen wirke."

Augustin und die Kirche lehren allerdings, die Gnade werde uns nicht deßhalb zu Theil, weil wir bitten

und anklopfen, sondern sie sei ein freies Geschenk Gottes, ja gerade auch das, daß wir um die göttliche Gnade bitten und anklopfen, sei schon eine Wirkung der Gnade in uns; und: wer selig werde, der werde es nicht durch sein eigenes Mitwirken, sondern durch das Wirken der Gnade, aber auch nicht ohne sein eigenes Mitwirken. Das sind ja die beiden großen Momente in der augustinischen oder orthodoxen Gnadenlehre: die absolute Wirkung der Gnade einerseits und die Mitbetheiligung der menschlichen Freiheit andererseits. Die Semipelagianer aber konnten diese beiden Momente nicht zusammenfassen, beschuldigten darum die Augustinianer nur das erstere derselben, die absolute Wirkung der Gnade, festzuhalten, und wollten dagegen in ihrem eigenen Systeme das zweite Moment dadurch retten, daß sie lehrten: „erst auf eigenes Bitten, Suchen und Anklopfen werde dem Menschen die Gnade verliehen." So berichtet z. B. Prosper über sie an Augustin: „sie lehren: ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire (hominem) per naturalem scilicet facultatem, *petendo, quaerendo, pulsando*" etc. Wogegen Augustin seine Lehre mit den Worten ihnen entgegenstellt: „sie täuschen sich, wenn sie glauben, das petere, quaerere, pulsare komme von uns selbst (von unserer Freiheit), es ist uns vielmehr durch die Gnade Gottes gegeben" (bei *Noris* l. c. p. 158).

Blicken wir nun wieder auf die Texteswörte des Commonitoriums, so sehen wir, α) daß sich Vincentius hier derselben termini technici bedient, welche die Semipelagianer den Augustinianern gegenüber anwendeten, und β) daß er seinen Gegnern ganz dasselbe vorwirft, was die Semi-

pelagianer den Augustinianern zur Schuld legten (nämlich die exclusive Hervorhebung der Gnade, mit Vernichtung der Freiheit). Er drückt sich darüber zwar nicht positiv semipelagianisch aus, d. h. sagt nicht: „wir erhalten die Gnade petendo, pulsando etc.“, sondern beschränkt sich auf die Anklage: „die Häretiker lassen die Begnadigten selig werden etiamsi nec petant, nec pulsent etc. und sine ullo labore etc.“, scheint sonach zunächst blos eigentliche Prädestinatianer zu bekämpfen; da es aber α) damals noch gar keine prädestinatianische Partei gab, da ferner β) Vincentius dieselben termini technici gebraucht, womit die Semipelagianer gegen die Augustinianer zu Felde ziehen, da er γ) drittens ächt semipelagianisch die gratia specialis und personalis bestritt und da es δ) viertens notorisch ist, daß gerade seine eigene Umgebung, ja sein eigener Abt Faustus den Augustinianern das Gleiche vorwarfen, dessen auch Vincentius seine Gegner beschuldigt, so erhält es alle Wahrscheinlichkeit, daß auch er, wie Faustus 2c. die augustinische Prädestinationslehre irrthümlich als eine p r ä d e s t i n a t i a n i s c h e angesehen und bekämpft habe, und auf dem gleichen Boden mit Faustus, Cassianus u. A., also auf dem semipelagianischen gestanden sei.

Aber wie kann Vincentius, wenn er in der fraglichen Stelle die Augustinianer bekämpft, sie H ä r e t i k e r nennen? Das hat Keiner der alten Semipelagianer je gethan; lebten ja sie doch mit den Augustinianern in einer und derselben unzertrennten kirchlichen Gemeinschaft. Allerdings. Noris (l. c. p. 158) tadelt deßhalb den Vincentius, daß er weiter gegangen sei, als die vernünftigen Semipelapianer; Natalis Alexander aber (l. c. p. 48) bemerkt, Vincentius habe nicht gesagt, die Augustinianer lehren so und so, und sind

deßhalb Häretiker, sondern er habe nur einer von ihm fingirten häretischen Sekte die augustinische Lehre zugeschrieben, um dieselbe damit auf indirekte Weise mit der macula haereseos zu notiren.

5. Die zweite Hauptstelle, auf welche sich Noris und seine Nachfolger berufen, findet sich in K. 43 des Commonitoriums. Vincentius führt dort mit vielem Lobe einen Brief des Papstes Cölestin I. an, welchen dieser an die gallischen Bischöfe zu Ungunsten der Semipelagianer geschrieben hat. Baronius beweist deßhalb gerade aus dieser Stelle, daß Vincentius kein Semipelagianer gewesen sei (ad ann. 431 n. 188), und Noris selbst gesteht (l. c. p. 159), Anfangs eben derselben Ansicht gehuldigt zu haben. Eine nähere Prüfung aber habe ihn zu dem entgegengesetzten Resultate geführt. Der Brief Cölestin's (abgedruckt bei *Migne*, l. c. T. 50. pag. 528 sqq.) hat nämlich zwei Seiten. Auf der einen stellte er den Grundsatz auf: „Neuerungen sind nicht zu dulden;" insoweit paßte er völlig für Vincentius, und insoweit, d. h. diesen allgemeinen Theil, benützte ihn auch dieser für seine Zwecke. Aber Cölestin subsummirt dann weiterhin den Semipelagianismus unter den Begriff Neuerung; diese Subsumtion, dieser concrete Theil des Briefes paßte für Vincentius nicht, darum läßt er auch alles Concrete, was derselbe enthielt, sorgfältig hinweg. Ja, daß er mit dieser Subsumtion Cölestins in der That nicht einverstanden gewesen sei, geht aus Folgendem hervor: a) Cölestin hatte gesagt, Prosper und Hilarius, diese zwei Hauptgegner des Semipelagianismus, hätten bei ihm geklagt; Vincentius dagegen läßt in seinem Citate der Cölestin'schen Worte die Namen des Prosper und Hilarius hinweg, b) Cölestin gibt den beiden

ebengenannten Männern das Prädikat **quorum circa Deum nostrum sollicitudo laudanda**; auch dieses läßt Vincentius hinweg, und thut das Eine und das Andere deßhalb, weil α) diese beide Männer ihm verhaßt waren und β) weil aus der Anführung ihrer Namen und des ihnen ertheilten Lobes jeder Leser des Commonitoriums sogleich hätte erkennen müssen, der Cölestin'sche Brief sei gegen die Semipelagianer gerichtet. Dabei γ) läßt Vincentius auch im weiteren Verlaufe seiner Benützung des Cölestin'schen Briefes nicht im Geringsten durchscheinen, daß derselbe gegen die Semipelagianer gerichtet gewesen sei, und wer dieß nicht schon zum Voraus wußte, konnte es bei Lesung des Commonitoriums auch nicht im Geringsten nur ahnen. Sonach hätten wir das Resultat gewonnen, daß die Art und Weise, wie Vincentius den Cölestin'schen Brief benützte, ihn keineswegs vom Verdachte des Semipelagianismus, in den er bereits nach Nr. 4 gekommen ist, reinigen kann. — Viel weiter als wir gehen jedoch Noris und Natalis Alexander. Cölestin sagte in seinem Briefe: „**si res ita sunt**, d. h. wenn es in Gallien so steht, so soll die Neuerung aufhören, das Alte zu verletzen." Diese Stelle führt auch Vincentius an, aber er wiederholt das **si ita res est** (nach seinem Texte) dreimal. Noris u. A. meinen nun, er habe damit den Leser glauben machen wollen, der Papst selbst habe an der Wahrheit der Prosper'schen Klagen gezweifelt. Wir finden dieß nicht gegründet, denn die Wiederholung von **si ita res est** bei Vincentius hat, wie der Context zeigt, nicht die Absicht, einen Zweifel auszudrücken, sondern ist lediglich aus dem Streben nach Deutlichkeit zu erklären. Ebenso wenig können wir in dem Ausdrucke **quidam** ***incriminantur*** **Gallos** das herausfinden, daß damit

die Delation des Prosper ꝛc. für wahrheitswidrig erklärt sei; indem ja incriminari bekanntlich auch von völlig wahrheitsgemäßen Anklagen gebraucht wird. Wenn dann Noris weiter meint, Vincentius habe die gallischen Bischöfe gegen Prosper und Hilarius aufzureizen gesucht, durch die Angabe, sie hätten diese Bischöfe (wegen Connivirung des Semipelagianismus) in Rom angeklagt, was im Briefe Cölestins nicht stehe, — so ist er sicher im Irrthum, indem die besagte Klage in der That und zwar ziemlich direkte gegen die gallischen Bischöfe ging, wie aus den Worten Cölestins: illic (in Gallien) licere presbyteris etc. unverkennbar hervorgeht. Am allerwenigsten aber begründet scheint mir die Behauptung: Vincentius habe den Sinn des Cölestin'schen Briefes sogar ganz umgedreht, als hätte der Papst die augustinische, nicht die semipelagianische Lehre für Neuerung erklärt. Davon steht im Texte selbst nirgends das Geringste, und Noris u. A. haben solches nur ganz eigenmächtig hineingelegt.

6. Ungefähr das Gleiche gilt von einigen weiteren Argumenten und Verdachtsgründen, welche Noris und Natalis Alexander aus andern Kapiteln des Commonitoriums entnehmen zu dürfen glaubten. So glaubten sie, seien die Worte in K. 39: „wenn auch ein Heiliger und Gelehrter, wenn auch ein Bischof ꝛc. ꝛc. Neues lehre, so sei ihm nicht zu folgen," namentlich in Beziehung auf Augustinus gesagt, und fanden zwischen dem semipelagianischen Verfasser der Vincentianarum objectionum und unserem Vincentius Uebereinstimmung darin, daß während Ersterer nicht den Augustin, sondern nur seine Schüler bekämpfe, der Letztere im Kap. 11 des Commonitoriums den eigentlichen Urheber einer Neuerung sehr glimpflich behandle und entschuldige, gegen

die Schüler dagegen um so heftiger losfahre, mit den Worten: „ihre Bosheit ist meines Erachtens doppelt hassenswerth, theils weil sie sich nicht scheuen, das Gift des Irrthums auch Anderen zum Trinken zu geben, theils auch weil sie das Andenken irgend eines heiligen Mannes, sozusagen seine schlafende Asche mit frevler Hand beunruhigen, und was mit Stillschweigen hätte begraben werden sollen, durch Wiederauffrischung ins Gerede bringen."

Wie schon angedeutet, könnnen wir diesen weitern Argumenten keine Kraft und Bedeutung zumessen, müssen dagegen nach dem Resultate der ganzen Untersuchung gestehen, daß jetzt, nachdem der semipelagianische Standpunkt des Vincentius nicht mehr geleugnet werden kann, wir keinen Grund wüßten, ihm nicht auch die Abfassung der **Objectiones Vincentianae** zuzuschreiben.

7. Aber wenn Vincentius auch wirklich zu den alten Semipelagianern gehörte, so darf man doch nicht vergessen, daß der Semipelagianismus damals von der Kirche noch nicht verworfen, und die ganze Streitfrage noch nicht gelöst war. Es stand damals noch Ansicht gegen Ansicht, und Theologe gegen Theologe, die Schulen bekämpften sich, nicht aber stand bereits der Einzelne häretisch der Kirche gegenüber. Deßhalb haben auch die Gegner der Semipelagianer, wie z. B. Prosper, dieselben **viros sanctos, honoribus et meritis claros** genannt (***Prosperi*** **epist. ad August.**) und Augustin selbst sie als **fratres** betitelt (vgl. ***Noris***, l. c. p. 123 b u. 161 b. ***Migne***, l. c. p. 628); ja es wird sogar der eigentliche Urheber des Semipelagianismus, Johannes Cassianus, als Heiliger verehrt, und erst seit der zweiten Synode von Orange i. J. 529 ist die semipelagianische Lehre von der Kirche ausdrücklich verworfen.

Ueber die einzelnen Lebensschicksale des Vincentius sind keine Nachrichten auf uns gekommen; wahrscheinlich brachte er seit seinem Eintritt ins Kloster alle seine Tage ausschließlich in ascetischer und wissenschaftlicher Stille und Abgeschiedenheit zu. Nach Gennadius (l. c.) starb er unter der Regierung der Kaiser Theodosius (II.) und Valentinian (III.), d. h. um die Mitte des fünften Jahrhunderts.

In Lirinum verehrte man ihn noch lange als einen Heiligen, und auch das römische Martyrologium führt ihn als solchen auf, indem es zum 24. Mai bemerkt, an diesem Tage sei im Kloster zu Lirinum das Fest *sancti* Vincentii presbyteri, doctrina et *sanctitate* conspicui. Auch in der neuen Ausgabe des Martyrologiums blieb dieß stehen, obgleich Papst Benedikt XIV. in seinem Briefe ad Joannem V. Portugaliae regem, der dieser Ausgabe vorangestellt ist, bemerkt: die doctrina unseres Vincentius und des Hilarius von Arles sei Semipelagianismi labe aspersa.

Endlich ist noch zu bemerken, daß einige Gelehrte, namentlich der Canonikus Antelmius zu Frejus (in der Nähe von Lirinum) im 17. Jahrhundert, unseren Vincentius auch zum Verfasser des Symbolum Quicunque (athanasianisches Symbolum) machen wollten. Aeußere Gründe, Nachrichten aus dem Alterthum u. dgl. hatten sie dafür nicht im Geringsten, aber sie glauben aus innern Gründen argumentiren zu dürfen, weil α) im Commonitorium ähnliche Termini technici vorkommen, wie in diesem Symbolum, und β) weil im 22. Kapitel des Commonitoriums versprochen sei, ein andermal über die Trinität und über die Verbindung der Naturen in Christo ausführlicher zu handeln, was ja gerade den Inhalt des be-

sagten Symbolums bilde. Allein ad β) gerade das, was Vincentius in K. 22 verspricht, eine ausführlichere Abhandlung jener Dogmen gibt das Symbolum quicumque keineswegs, und ad α) ähnliche Termini technici, wie in diesem Symbolum, finden sich auch noch in zahlreichen andern Schriften und Urkunden des fünften Jahrhunderts. (Vgl. die Prolegomena von Klüpfel p. 66 sqq.)

II.

Inhalt des Commonitoriums.

Vorwort. Peregrin, der geringste Diener Gottes, will niederschreiben, was er von den hl. Vätern unverfälscht erhalten hat. Er thut dieß zunächst, um durch öfteres Wiederlesen des Geschriebenen seinem schwachen Gedächtnisse nachzuhelfen. Aber nicht blos dieser Nutzen des Buchs, sondern auch die Erwägung der Zeit und die Zweckmäßigkeit des Ortes treiben ihn zu dieser Arbeit: a) die Erwägung der Zeit; denn α) ihr, die Alles raubt, muß man auch etwas rauben, was zum ewigen Leben nützt, β) die Nähe des Weltgerichtes verlangt Vermehrung der religiösen Studien, und γ) neue Häresien machen viel Sorgfalt rc. zur Pflicht. b) Der Ort, denn Peregrin hat sich aus dem Getümmel der Welt in ein stilles Kloster zurückgezogen. Aber auch c) sein Lebensplan paßt für Abfassung eines solchen Buches, indem er den weltlichen Kriegsdienst verlassen und sich in den Hafen der Religion geborgen hat.

Und so will er denn an's Werk gehen und die Ueberlieferungen der Vorfahren niederschreiben, jedoch nur das Nothwendige, und dieses mehr andeutend als entwickelnd. Ihm genüge ja ein Erinnerungsbuch, Commonitorium,

zur Unterstützung seines Gedächtnisses; übrigens wolle er auch dieß bescheidene Buch noch tagtäglich verbessern.

Kapitel 1. Auf alle Anfragen bei ausgezeichneten Männern, wie er den katholischen Glauben am sichersten von der Häresie unterscheiden könne, habe Peregrin beinahe von allen die Antwort erhalten, es geschehe dieß am besten, wenn man seinen Glauben stärke a) durch die Auktorität der hl. Schrift; b) durch die Ueberlieferung der katholischen Kirche.

K. 2. Aber ist denn die hl. Schrift nicht allein schon genügend? Weil sie wegen ihrer Tiefe von Verschiedenen verschieden ausgelegt wird und nahezu das tot sensus quot capita eintritt, deßhalb muß ihr noch das Ansehen des kirchlichen Verständnisses derselben (ecclesiasticae intelligentiae = kirchliche Auslegung) beigefügt werden. Novatian, Sabellius, Donatus, Arius rc. rc., jeder erklärt die Schrift anders. Darum muß die Auslegung sich nach der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes richten.

K. 3. In der katholischen Kirche aber ist das festzuhalten, qnod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Wir müssen darum a) der Allgemeinheit, b) dem Alterthum, c) der Uebereinstimmung folgen. Der Allgemeinheit folgen wir, wenn wir das glauben, was die ganze Kirche bekennt; dem Alterthum, wenn wir den Sinn der Schrift annehmen, den die hl. Vorfahren und Väter verehrt haben; der Uebereinstimmung, wenn wir gerade im Alterthum an die Erklärungen aller, oder doch fast aller Priester und Lehrer uns halten.

K. 4. Wenn nun a) ein Theil der Kirche von der Allgemeinheit sich lostrennt, so wird der katholische Christ das Wohl des Ganzen dem einzelnen Gliede vor-

ziehen. b) Wenn aber eine Neuerung die ganze Kirche zu beflecken sucht, was dann? Er wird sich dem Alterthum anschließen. c) Wenn aber auch im Alterthum einzelne Personen oder gar Städte und Provinzen geirrt haben, was dann? Er wird sich an die Dekrete eines allgemeinen Concils halten, wenn solche aus dem Alterthum da sind. d) Wenn aber eine Neuerung auftaucht, ohne daß solche alte Conciliendekrete da sind, was dann? Er wird die Ansichten der anerkannten orthodoxen Lehrer verschiedener Zeiten vergleichen, und das annehmen, was alle übereinstimmend gelehrt haben.

K. 5. Zur Zeit des Donatus z. B., wo ein großer Theil Afrikas die Verwegenheit eines Einzelnen der Kirche Christi vorzog, haben nur diejenigen Afrikaner allein das Heil finden können, welche das gottlose Schisma verabscheuten und der Gesammtheit der Kirchen anhiengen.

K. 6. Ebenso war es zur Zeit der Arianer, wo fast der ganze Erdkreis angesteckt war. Die ächten Verehrer Christi haben die alte fides der neuen Perfidie vorgezogen. Damals hat sich auch in den großen Calamitäten, Gräueln und Erschütterungen gezeigt, welch ungeheures Unglück durch die Einführung einer neuen Lehre entsteht.

K. 7. Zeuge hiefür (für diese Gräuel) ist der hl. Ambrosius; und er preist diejenigen, welche durch ihre Standhaftigkeit im Glauben (den arianischen Verfolgungen gegenüber) Bekenner und Martyrer geworden sind. Auch der Verfasser preist sie und ihre Standhaftigkeit, welche Gott dadurch belohnte, daß er gerade ihrer sich bediente, um seine tiefgedrückte Kirche wieder emporzurichten.

K. 8. Dabei ist ins Auge zu fassen, daß diese herrlichen Bekenner (in den arianischen Zeiten) nicht das was

blos ein Theil der Alten, sondern was die Gesammtheit gelehrt hatte, vertheidigten. Sie wollten lieber sich selbst, als den Glauben des gesammten Alterthums preisgeben. Darum werden sie nicht blos als Bekenner, sondern als die Fürsten unter den Bekennern verehrt, und sie haben allen Nachkommen die Art und Weise gelehrt, wie jede unheilige Neuerung durch das Ansehen des geheiligten Alterthums besiegt werden muß.

K. 9. Auch Papst Stephanus (im Ketzertaufstreite) gab mit seinem **nihil innovandum, nisi quod traditum est** ein glänzendes Beispiel, wie jede Neuerung abgewiesen und nur das Altüberlieferte festgehalten werden muß.

K. 10. Diese Neuerung hatte viele Talente, viele Beredtsamkeit, viel Schein, viele Aussprüche der hl. Schrift (unrecht verstanden) auf ihrer Seite, und diese Partei hätte schwerlich besiegt werden können, wenn nicht die Neuerung selbst (weil sie solche war) alle Anstrengung zu ihren Gunsten vereitelt hätte.

K. 11. Aber welcher Umschwung? Die Urheber dieser Neuerung gelten als Katholiken, die ihr blos folgten, als Ketzer. Cyprian und seine Collegen herrschen mit Christo im Himmel, die Donatisten dagegen, welche ihre Ketzertaufe mit der Auktorität dieser Männer schützen wollten, brennen in der Hölle. Und es ist dieß das gerechte göttliche Gericht über den Trug jener, welche eine etwas dunkle Schrift eines Kirchenvaters mißbrauchen, um glauben zu machen, daß ihre Ansicht nicht von ihnen zuerst und nicht von ihnen allein behauptet worden sei. Sie sind doppelt strafbar, weil sie a) das Gift der Häresie Andern mittheilen, und b) die Blößen ihrer Väter aufdecken, wie Cham.

K. 12. Auch der hl. Apostel Paulus tadelt aufs Strengste alle Neuerung im Glauben, theils im Römer- und Galaterbriefe, besonders aber in den drei Pastoralbriefen und sagt sogar: „wenn wir (ich oder ein anderer Apostel), selbst wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als ich euch verkündet habe, so sei er verflucht.“ (Galat. 1, 8.)

K. 13. Und Paulus sprach dieß nicht blos so obenhin, mehr in menschlicher Hitze, als göttlicher Weisheit; sondern er wiederholte (Gal. 1, 9) seine Behauptung, und dieselbe bezieht sich nicht blos auf die Galater allein, sondern auf alle Christen, gleich dem übrigen Inhalte des Galaterbriefes.

K. 14. Auch galt jener Ausspruch des Apostels nicht blos für jene Zeit; er gilt für immer, ebenso wie der übrige Inhalt des Galaterbriefes für alle Zeiten gilt. Paulus, dieß Gefäß der Auserwählung, dieser Lehrer der Völker, diese Posaune unter den Aposteln, dieser Eingeweihte des Himmels ruft es also Allen immer und überall zu: „wer eine neue Lehre verkündet, sei Anathema.“ Dagegen rufen einige Frösche und Eintags-Fliegen, z. B. die Pelagianer: folget uns und unserer Erklärung (der Schrift), und verdammt, was ihr bisher festgehalten, und haltet fest, was ihr bisher verdammt habt, werfet weg den alten Glauben, den von den Vorfahren hinterlegten, und nehmet an, was denn? Es ist so frech, daß ich glaube, man könne es ohne Sünde nicht einmal widerlegen, geschweige denn behaupten.

K. 15. Warum duldet Gott manchmal, daß Männer von ausgezeichneter Stellung in der Kirche Neuerungen predigen? Darauf mag Moses antworten. Er schreibt in

Deuteronomium (13, 1 ff.): „wenn in deiner Mitte ein Prophet aufsteht, oder einer, der vorgibt, er habe einen Traum gesehen", d. h. ein kirchlicher Lehrer, von dem seine Zuhörer glauben, er sei im Besitze besonderer Offenbarung, — und „wenn er ein Zeichen und Wunder voraussagt und es geschieht, was er gesagt", d. h. wenn er ein Mann ist, von dem seine Anhänger glauben, er wisse nicht nur alles Menschenmögliche, sondern wisse auch das Uebermenschliche voraus, wie es von Valentin, Donatus, Photinus, Apollinaris 2c. ihre Schüler meinten — „und wenn er dir sagt, laßt uns hingehen und andern Göttern folgen und ihnen dienen" — die fremden Götter sind fremde Irrlehren, und ihnen dienen heißt ihnen glauben und folgen. Auf die Frage aber, warum Gott zulasse, daß solche Irrlehrer aufstehen, antwortet Moses ebendaselbst (Vers 3): „denn euer Herr prüft euch, damit offenbar werde, ob ihr ihn von ganzem Herzen und aus ganzer Seele liebet oder nicht." Also um uns zu prüfen, duldet Gott Irrlehrer. Und in der That ist das eine große Prüfung, wenn derjenige, den du bisher für einen Propheten und Lehrer der Wahrheit gehalten und verehrt und innig geliebt hast, plötzlich Irrlehren verbreitet. Dein gutes Vorurtheil für den alten Lehrer hindert dich, dieß sogleich zu merken und deine Liebe zu ihm hindert dich, es sogleich zu verdammen.

K. 16. Der Ausspruch Mosis läßt sich an Beispielen aus der Kirchengeschichte nachweisen. So ist z. B. kürzlich Nestorius aus einem Schafe plötzlich ein Wolf geworden und hat die Heerde Christi zu zerreißen begonnen, während die, welche gebissen wurden, ihn großentheils noch immer für ein Schaf hielten und so seinen Bissen umsomehr blosgestellt waren. Jedermann hätte geglaubt, daß ein so

hochgeehrter Mann, der sich als einen Hauptfeind aller Häretiker zeigte, nur Wahres lehre. Aber es trat eben ein, was Moses sagte: „Der Herr prüft euch“ u. s. f. Doch lassen wir das Beispiel des Nestorius, der nie mit Recht eines so großen Ruhmes genoß; aber Photinus hat bei Gedenken unserer Ahnen die Christen von Sirmium in Pannonien zu bereden gesucht, daß sie fremden Göttern, d. h. neuen Irrlehren folgen sollten. Und er war ein Mann von großem Talent, viel Gelehrsamkeit, mächtiger Beredtsamkeit &c. Das war gefährlich. Aber die Christen waren wachsam und haben zwar die Beredtsamkeit ihres Propheten und Hirten bewundert, aber auch die Prüfung erkannt. Ein weiteres Beispiel gibt Apollinaris, dessen Zuhörer lange schwankten, ob sie dem angesehenen Lehrer oder der kirchlichen Autorität folgen sollten. Auch er war ein Mann von viel Geistesschärfe, Uebung und Gelehrsamkeit, namentlich hat er ein treffliches Werk von dreißig Büchern gegen Porphyr geschrieben, und wäre den vornehmsten Erbauern der Kirche beizuzählen gewesen, wenn ihn nicht häretischer Vorwitz getrieben hätte, Neues zu erfinden, wodurch er seine bisherigen Leistungen wie durch Beimischung von Aussatz befleckte, und es dahin brachte, daß seine Lehre nicht eine Erbauung, sondern eine Prüfung der Kirche war. — Durch diese Beispiele ist der Ausspruch Mosis erläutert.

K. 17. Die oben erwähnten Irrlehrer aber haben folgende Lehren. Photinus anerkennt nach jüdischer Weise nur einen ein-persönlichen Gott, glaubt nicht, daß das Wort Gottes und der hl. Geist Personen seien. Christum erklärt er blos für einen Menschen, der seinen Ursprung aus Maria habe, und will, daß wir nur die

Person Gottes des Vaters und nur Christus als Mensch verehren dürfen. Apollinaris aber will zwar in Betreff der Trinität mit der Kirche übereinstimmen — doch auch dieß nicht mit voller Gesundheit des Glaubens —, dagegen in Betreff der Menschwerdung des Herrn lehrt er offenbare Lästerungen. Er sagt nämlich, der Leib des Erlösers habe entweder gar keine oder doch keine vernünftige (mit mens und ratio ausgerüstete) Seele gehabt. Aber auch der Leib des Herrn sei nicht aus dem Leibe Maria's genommen, sondern vom Himmel in die Jungfrau herabgestiegen. Stets schwankend nennt er diesen Leib bald gleichewig mit dem Logos, bald durch die Gottheit des Logos hervorgebracht. Er nimmt nämlich in Christo nicht zwei Substanzen (Naturen) an, glaubt vielmehr, die Natur des Logos selbst sei getheilt worden, als ob ein Theil davon in Gott zurückgeblieben, der andere aber in einen Leib verwandelt worden wäre. Während also die Wahrheit sagt: aus zwei Substanzen sei ein Christus, behauptet dieser Widersacher der Wahrheit, aus der einen Gottheit Christi seien zwei Substanzen geworden. — Von der entgegengesetzten Krankheit ist Nestorius ergriffen. Indem er zwei Substanzen in Christo zu unterscheiden sich den Anschein gibt, führt er schnell zwei Personen ein, und behauptet zwei Söhne Gottes, zwei Christus, einen Gott und einen Menschen, einen, der aus dem Vater, und einen, der aus der Mutter geboren sei. Deßhalb solle auch die hl. Maria nicht Gottesgebärerin genannt werden, weil aus ihr nicht jener Christus, der Gott ist, sondern jener, der Mensch war, geboren sei. Nestorius gibt sich zwar in seinen Schriften manchmal den Anschein, als lehre er nur eine Person Christi, allein er thut dieß

nur, um zu täuschen, oder er meint es so, daß allerdings, aber erst nach der Geburt aus der Jungfrau, die beiden Personen zu einem Christus sich verbunden hätten. Zur Zeit der Empfängniß oder der Geburt aus der Jungfrau, und noch etwas später nimmt er zwei Christus an, so daß zuerst Christus der gewöhnliche Mensch geboren sei, noch nicht mit dem Logos in Einheit der Person verbunden, daß aber später die Person des die Menschheit annehmenden Logos auf ihn herabgekommen sei. Jetzt zwar bleibe der Mensch Christus in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, aber eine Zeit lang sei zwischen ihm und den übrigen Menschen kein Unterschied gewesen.

K. 18. Diesen Irrlehren des Nestorius, Apollinaris und Photin, welche kurz wiederholt werden, entgegen lehrt die katholische Kirche: eine Gottheit in der Fülle der Dreiheit, und die Gleichheit der Dreiheit in einer und derselben Herrlichkeit; ein Christus, nicht zwei, Gott und Mensch zugleich; eine Person desselben, aber zwei Substanzen; zwei Substanzen, weil der Logos unveränderbar ist und sich nicht selbst in Fleisch verwandeln kann; eine Person, damit nicht eine Vierheit statt der Trinität angebetet werde.

K. 19. Dieser Gegenstand ist aber werth, noch genauer entwickelt zu werden. In Gott ist eine Substanz, aber drei Personen; in Christo sind zwei Substanzen, aber eine Person. In der Trinität sind verschiedene (alius atque alius), aber nicht Verschiedenes (aliud atque aliud). Im Erlöser dagegen ist aliud atque aliud (die verschiedenen Naturen), aber nicht alius atque alius (nur eine Person). — Gottheit und Menschheit sind in Christo nicht ein anderer und anderer, sondern ein und

derselbe Christus und Sohn Gottes, gleichwie im Menschen etwas anderes der Leib ist und etwas anderes die Seele, aber doch Seele und Leib ein und derselbe Mensch sind. In demselben Christus sind zwei Substanzen, die eine göttlich, die andere menschlich, die eine aus dem Vater, Gott, die andere aus der Mutter, der Jungfrau, die eine gleich ewig und gleich dem Vater, die andere zeitlich und niedriger als der Vater, die eine wesensgleich mit dem Vater, die andere wesensgleich mit der Mutter, aber doch ein und derselbe Christus in beiden Substanzen. Denn es ist nicht ein anderer Christus — Gott, ein anderer — Mensch, ein anderer unerschaffen, ein anderer erschaffen rc., sondern der nämliche ist ungeschaffen und geschaffen, der nämliche der leidensunfähige und der leidende rc., der nämliche aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten, und in der Zeit aus der Mutter geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch. In Gott die volle Gottheit, im Menschen die volle Menschheit. Letztere hat Seele und Leib zugleich, aber den wahren Leib, unseren Leib, von der Mutter genommenen Leib; die Seele aber ist mit Erkenntnißvermögen (**intellectus**) begabt, mit Geist und Vernunft (**mens** und **ratio**) ausgerüstet. In Christus also sind: der Logos, die Seele und der Leib, aber dieß ist nur e i n Christus. Er ist e i n e r, nicht durch irgend eine vergängliche Vermischung (**corruptibili confusione**) der Gottheit und Menschheit, sondern durch die unverletzte (**integra**) und ganz singuläre (**et singulari quadam**) Einheit der Person. Denn es hat nicht jene Verbindung der Naturen die eine in die andere umgewandelt, wie die Arianer (Eunomianer) lehrten, sondern sie hat vielmehr beide in e i n e n Christus zusammengefügt. In Christo bleibt darum in

Ewigkeit a) die Einzigkeit einer und derselben Person und b) die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur, so daß die Gottheit nie anfängt Fleisch zu sein. Ebenso ist es ja beim Menschen. Da der Mensch ewig lebt, so bleibt in ihm ewig die Verschiedenheit der beiden Substanzen, Leib und Seele; die Seele wird nie Leib und der Leib nie Seele.

K. 20. Wenn wir bisher den Ausdruck Person öfter gebraucht haben, so ist dieß nicht so gemeint, als ob der Logos blos die Handlungsweise eines Menschen angenommen, einen Menschen nachgeahmt habe, wie es auf den Theatern geschieht, wo diejenigen, welche handeln, nicht diejenigen sind, welche sie darstellen. Ein Tragiker z. B., der einen Priester oder König darstellt, ist keineswegs selbst ein Priester oder König, und wenn die Handlung (das Spiel) aufhört, hört auch die Person auf, die er übernommen hat. Ferne sei, Aehnliches vom Logos anzunehmen. Nur die Manichäer lehren Derartiges, daß der Sohn Gottes die Person eines Menschen blos simulirt habe. Der katholische Glaube lehrt, der Logos sei in der Weise Mensch geworden, daß er das Unsrige nicht blos zum Schein, sondern wahrhaft und wirklich angenommen, das Menschliche nicht wie Fremdes nachgeahmt, vielmehr als Eigenes vollzogen hat, und durchaus dasjenige, was er darstellte, auch war. Indem Gott das Wort Fleisch annahm und hatte, und sprach und handelte und litt durch das Fleisch, jedoch ohne alle Beeinträchtigung (corruptione) seiner eigenen Natur, hat er sich gewürdigt, dieß alles zu thun, um einen vollkommenen Menschen nicht blos vorzustellen und nachzuahmen, sondern ein solcher wirklich zu sein. Wie die dem Leibe verbundene, aber doch nicht in den Leib verwandelte Seele nicht einen Men-

schen nachahmt, sondern ein Mensch ist, und zwar nicht durch Simulirung, sondern der Substanz nach, so ist das Wort Gottes, indem es sich ohne alle Veränderung seiner selbst mit dem Menschen verbunden hat, nicht durch Vermischung und nicht durch bloße Nachahmung, sondern durch wirkliches Seyn Mensch geworden. Weg also mit der Vorstellung von einer blos simulirten Person. Der Logos hat, ohne daß seine eigene Substanz verändert worden wäre, die Natur eines vollkommenen Menschen aufgenommen, ist selbst Fleisch, selbst Mensch, selbst die Person eines Menschen geworden. Und diese Einheit der Person in Christo ist keineswegs erst nach der Geburt aus der Jungfrau, sondern im Mutterleibe der Jungfrau selbst zusammengefügt und bewirkt worden.

K. 21. Wir müssen aber Christum nicht blos als einen, sondern als stets einen bekennen, denn es ist häretisch zu sagen, nach der Taufe sei er einer, zur Zeit der Geburt aber zwei gewesen. Wir müssen vielmehr bekennen, daß der Mensch mit Gott und zwar in Einheit der Person verbunden worden sei, nicht erst bei der Himmelfahrt oder Auferstehung oder Taufe, sondern schon in der Mutter, schon im Mutterleibe, ja schon bei der jungfräulichen Empfängniß selbst. Und wegen dieser Einheit der Person schreiben wir bei ihm unterschiedslos und wechselseitig, was Gott eigenthümlich ist, dem Menschen zu, und was dem Fleische eigenthümlich ist, Gott zu. Die Schrift selbst thut dieß, wenn sie sagt: „Der Sohn des Menschen ist vom Himmel herabgestiegen“ (Joh. 3, 13) und „der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt worden“ (I. Cor. 2, 8). Ebenso spricht David prophetisch von einer Durchbohrung der Hände und Füße Gottes (Ps. 21, 17).

Von dieser Einheit der Person kommt es her, daß, weil das Fleisch des Logos aus der unverletzten Mutter geboren ist, auch die Geburt des Logos selber aus der Jungfrau — ganz katholisch geglaubt, ganz gottlos geleugnet wird. Deßhalb ist Maria auch in Wahrheit Gottesgebärerin zu nennen, nicht wie eine gottlose Häresie meint, blos so zu betiteln insoferne, als sie einen Menschen geboren habe, der nachmals Gott geworden sei, wie wir eine Frau die Mutter eines Priesters oder Bischofs nennen, weil der, den sie geboren, nachmals Priester ꝛc. geworden. Nein, nicht in diesem Sinne ist Maria Gottesgebärerin, vielmehr deßhalb, weil in ihrem geheiligten Mutterleibe jenes hochheilige Geheimniß sich vollzogen hat, daß wegen der Einheit der Person der Logos im Fleische selbst Fleisch, und der Mensch in Gott selbst Gott ist.

K. 22. Das über die erwähnten Häresien und über die katholische Lehre Gesagte wird kurz rekapitulirt. Anathema dem Photinus, weil er die Trinität läugnet und Christus blos für einen Menschen erklärt. Anathema dem Apollinaris, weil er behauptet, die Gottheit in Christo sei in die Menschheit umgewandelt, also corrumpirt worden, und zugleich die wahre Menschheit Christi aufhebt. Anathema dem Nestorius, weil er läugnet, aus der Jungfrau sei Gott geboren, zwei Christus annimmt und mit Verdrängung des Trinitätsglaubens eine Vierheit einführt. Selig dagegen sei gepriesen die katholische Kirche, welche in der Trinität die Einheit der Substanz und die Eigenthümlichkeit der Personen nicht verwischt, in Christo zwei Substanzen aber nur eine Person annimmt, bekennt, daß er stets einer gewesen sei, weiß, Gott sei Mensch geworden nicht durch Umwandlung der Natur, sondern in

Betreff der Person, aber nicht einer simulirten und vorübergehenden, sondern einer wahrhaften und bleibenden Person. Selig die Kirche, welche dieser Einheit der Person solche Wirkung zuschreibt, daß sie die göttlichen Eigenthümlichkeiten dem Menschen und die menschlichen Gott zuschreibt, also den Menschen Gottessohn und Gott den Sohn der Jungfrau nennt. Hochheilig ist ihr Trisagion, und hauptsächlich damit die Dreiheit in der Trinität nicht überschritten werde, ist Christus nur als Einer zu bekennen. Damit endet die mit Kap. 17 begonnene Darstellung einzelner Irrlehren und der ihnen entgegenstehenden kirchlichen Wahrheit, und Vincentius nimmt den dort (K. 17) abgebrochenen Faden wieder auf.

K. 23. Es wurde oben gesagt, daß der Irrthum eines Lehrers in der Kirche für das Volk eine Prüfung sei, und zwar eine um so größere Prüfung, je gelehrter der Irrende. Wir haben dieß aus der Schrift bewiesen und kirchliche Beispiele dafür angeführt. Die Sache ist aber so wichtig, daß wir sie noch mehr durch Beispiele erklären und einschärfen müssen, damit alle Katholiken erkennen, daß sie mit der Kirche die Lehrer anerkennen müßten, nicht aber mit den Lehrern den Glauben der Kirche verlassen dürften. Das allereminenteste Beispiel liefert Origenes, und schwerlich ist der Fall irgend eines Andern für zahllose Christen eine so große Versuchung geworden, und zwar wegen der ungemeinen Vorzüge dieses Mannes, a) seines tugendreichen Lebens, b) seiner Abstammung von einem Martyrer, c) seiner eigenen Leiden um Christi willen, d) wegen seines Geistes und seiner großen Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit ꝛc., e) wegen der großen Zahl seiner Werke und f) seiner Schüler, auch g) wegen der Größe

seines Ruhmes. Auch das Kaiserhaus, die Mutter Alexanders Severus, und Philippus Arabs, der erste christliche Kaiser, schätzten ihn sehr hoch. Ebenso gibt der Heide Porphyr ein Zeugniß für seine ungeheure Gelehrsamkeit. Einen solchen Mann, wie Origenes, zu verwerfen, war schwer, daher die Prüfung sehr groß, und Mancher mochte sagen: „er wolle lieber mit Origenes irren, als mit Andern recht haben." Und doch hat Origenes solche Irrlehren aufgestellt, daß auch auf ihn das Wort der Schrift paßt: „wenn ein Prophet unter euch aufsteht 2c., so höret nicht die Worte dieses Propheten, denn Gott will euch prüfen" (V. Mos. 13, 1—3). Aber vielleicht sind die Bücher des Origenes verfälscht; dann hat er zwar nicht selbst den Irrthum erfunden, aber sein Ansehen war wirksam zu dessen Verbreitung.

K. 24. Ein anderes schlagendes Beispiel ist Tertullian, dieser Angesehenste unter den Lateinern, wie Origenes unter den Griechen. Seine Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit waren ungemein groß. Bei ihm sind fast so viele Gedanken als Worte, und so viele Siege als Gedanken. Seine Abweichung vom alten Glauben war eine große Prüfung für die Kirche. Weil er die Thorheiten der Montanisten vertheidigte, deßhalb ging auch an ihm der Ausspruch Mosis im Deuteronomium (13, 1—3) in Erfüllung: „du sollst auf die Worte dieses Propheten nicht hören" 2c. — Diese und ähnliche Beispiele beweisen, daß, wenn ein kirchlicher Lehrer vom Glauben abfällt, die göttliche Vorsehung dieß geschehen läßt, um uns zu prüfen: „ob wir Gott den Herrn aus ganzer Seele lieben oder nicht" (V. Mos. 13, 3).

K. 25. Da sich dieß so verhält, so ist derjenige ein

wahrer und ächter Katholik, welcher die Wahrheit Gottes und die Kirche liebt, der göttlichen Religion, dem katholischen Glauben nichts vorzieht, nicht das Ansehen eines Menschen rc., nur das glaubt, was die katholische Kirche schon im Uralterthum festhielt, und alle Neuerungen für Prüfungen erachtet. Sagt ja auch Paulus (I. Cor. 11, 19): „es ist nöthig, daß Häresien seien, damit die Bewährten unter euch kenntlich werden.“ Und in der That, sobald irgend welche Neuerung aufwallt, zeigt sich die Schwere des Getreides und die Leichtigkeit der Spreu. Einige fliegen gleich ganz davon, andere nur, wenn sie weggeworfen werden. Sie haben gerade so viel Gift getrunken, daß sie nicht sterben, aber auch nicht leben können. Wie unglücklich! Sie sind beständig schwankend und zweifelhaft. Diese Bedrängniß des schwankenden und zweifelhaften Herzens ist jedoch für sie, wenn sie klug sind, eine Arznei, von der göttlichen Barmherzigkeit dargereicht. Außerhalb des Hafens der Kirche werden sie von den verschiedenen Stürmen der Gedanken geschüttelt und gepeitscht, damit sie die hochgespannten Segel des hochmüthigen Verstandes einziehen und zur sichern Station ihrer sanften Mutter (der Kirche) zurückkehren sollen. Sie sollen verlieren, was sie Schlechtes erlernt haben, und vom ganzen Dogma der Kirche das, was mit dem Verstande erfaßt werden kann, fassen, das andere glauben.

K. 26. Da dem so ist, so kann man sich nicht genug wundern über die Thorheit einiger Menschen, welche die alte überlieferte Glaubensregel verlassen und an der Religion immer neuern wollen, als wäre das Dogma nicht göttlich, sondern etwas Menschliches, und darum der Vervollkommnung Bedürftiges. Vor solchen Neuerungen warnt

schon das alte Testament (Prov. 22, 28. Jes. Sirach 8, 17. Prediger 10, 8). Ebenso der Apostel: „o Timotheus, bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen und die Streitreden der fälschlich sogenannten Wissenschaft (γνῶσις), zu welcher sich bekennend Einige vom Glauben abgefallen sind“ (I. Tim. 6, 20. 21). Und doch sind Einige so frech und so eigensinnig, daß sie auch dieser Masse göttlicher Aussprüche sich nicht unterwerfen. In den Worten des Apostels ist schon enthalten, daß das Alte festzuhalten sei, und mit Recht spricht er von fälschlich sogenannter Wissenschaft, denn die Häretiker bedienen sich dieses Ausdrucks, um ihre Thorheit für Weisheit, ihre Finsterniß für Licht auszugeben. Sie laden die Katholiken ein, von ihnen den wahren Glauben zu lernen, aber ganz heimlich, und ihn dann ebenso heimlich wieder zu lehren. Sie gleichen der Hure in den Sprüchwörtern Salomo's (9, 15 ff.), welche den Vorübergehenden ruft: „wer unwissend ist, kehre bei mir ein“ und die Armen an Verstande ermahnt: „ergreifet mit Lust das geheime Brod, und trinket heimlich das süße Wasser.“ Aber die Schrift sagt auch, daß die Erdenkinder bei ihr zu Grunde gehen. Warum? Weil sie vom Glauben abgefallen sind, sagt der Apostel.

K. 27. Die angeführten Worte des Apostels verdienen noch genauere Erwägung. Schon der Ausruf O! ist ein Ausruf des Vorhersehens und der Liebe zugleich. Der Apostel sah voraus, daß Häresien entstehen und trauerte schon im Voraus darüber. Unter Timotheus sodann ist jetzt sowohl die Kirche im Allgemeinen, als besonders die lehrende Kirche zu verstehen. Bewahre das Hinterlegte, das selbst Erlernte, nicht selbst Ersonnene ꝛc.,

also: das Talent des katholischen Glaubens sollst du unverletzt und unversehrt bewahren. Gold hast du empfangen, Gold sollst du wieder hergeben; wirkliches, nicht scheinbares. O Timotheus, d. i. o Priester, o Schrifterklärer, o Lehrer, werde ein Beseleel der geistigen Stiftshütte [1]), bearbeite die kostbaren Edelsteine des göttlichen Dogmas, füge sie treu zusammen, ordne sie weise, thue hinzu Glanz, Annehmlichkeit, Schönheit. Durch deine Erklärung soll deutlicher verstanden werden, was bisher dunkler geglaubt wurde. Lehre aber dasselbe, was du selbst gelernt hast, so daß du die Sache zwar neu, aber nicht Neues sagest (cum dicas *nove*, non dicas *nova*).

K. 28. Gibt es also in der katholischen Kirche keinen Fortschritt? Allerdings gibt es einen und zwar einen sehr großen, aber es muß ein Fortschritt sein, keine Veränderung (profectus non permutatio). Der Fortschritt besteht darin, daß Etwas innerhalb seiner selbst erweitert wird, die Veränderung dagegen darin, daß Etwas aus dem Einen in das Andere verwandelt wird. Wachsen soll also und sehr zunehmen das Verständniß, das Wissen und die Weisheit des Einzelnen und Aller nach den Altersstufen des Einzelnen und der Kirche, aber ohne Veränderung der Art, d. h. in demselben Dogma, in demselben Sinne und derselben Auffassung.

K. 29. Bei der Religion muß es sein, wie bei dem menschlichen Leibe. Im Laufe der Jahre entwickelt und entfaltet dieser seine Glieder, aber sie bleiben doch dieselben, die sie waren. Gestalt und Form ändern sich, aber Natur

---

1) Beseleel, der Sohn Uris, war nach II. Mos. 31, 2 ff. der Baumeister und Verzierer der Stiftshütte.

und Person bleibt. So viel Glieder der Mann, so viele hat auch der Knabe, wenigstens im Keime und in der Anlage. Dieß ist die wahre Regel des Fortschritts und Wachsthums, daß das von dem Schöpfer in das Kind Gelegte nur in größerem Maaßstabe ausgebildet wird. Diesem Fortschrittsgesetze muß auch das Dogma folgen, daß es nämlich mit den Jahren gekräftigt, in der Zeit erweitert, im Alter verfeinert werde, aber doch unverletzt bleibe, keine Veränderung zulasse, keinen Verlust seiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechsel des Sinnes (definitio = Erklärung) erfahre.

K. 30. Es säeten z. B. unsere Vorfahren den Samen des waizenartigen Glaubens, dann dürfen die Nachkommen nicht unterschobenes Unkraut sammeln. Hat sich aus dem Anfangs ausgestreuten Samen im Laufe der Zeit etwas entwickelt, so soll es jetzt fruchtbar gemacht und ausgebildet, an der Eigenthümlichkeit des Schößlings aber nichts geändert werden. Von den Zweigen der Zimmt- und Balsamstaude im geistigen Paradies darf nicht Lolch und Giftkraut hervorkommen. Die Dogmen dürfen im Laufe der Zeit ausgebildet, gefeilt und polirt, aber nicht verändert und verstümmelt werden. Sie mögen wohl Deutlichkeit, Licht und Schärfe der Unterscheidung erhalten, aber sie müssen ihre Vollständigkeit, Unversehrtheit und Eigenthümlichkeit beibehalten.

K. 31. Wenn die Veränderung des Dogmas einmal zugelassen würde, es würde die größte Gefahr der Zerstörung und Vernichtung der Religion daraus folgen. Wäre ein Theil des katholischen Dogmas einmal weggeworfen, so würde eines nach dem andern folgen und zuletzt das Ganze verworfen werden. Und wenn man in einem Punkte

zuließe, das Neue mit dem Alten zu vermischen, so wäre bald nichts mehr unversehrt und unverletzt.

K. 32. Die Kirche verändert nichts an den bei ihr niedergelegten Dogmen, sondern erstrebt nur das Eine, daß sie das, was von Alters her entworfen und angefangen ist, genau ausdrücke und polire (informata et inchoata accuret et poliat), was schon seinen Ausdruck gefunden hat und entwickelt ist, festige und kräftige (jam expressa et enucleata consolidet et firmet), was schon gefestigt und bestimmt erklärt ist, behüte (jam confirmata et definita custodiat). Und mit den Dekreten der Concilien hat sie nichts Anderes angestrebt, als daß, was vorher einfach geglaubt wurde, nachher eifriger geglaubt werde, was vorher ohne besonderen Nachdruck gepredigt wurde, nachher eindringlicher gepredigt werde, was vorher sorglos festgehalten wurde, nachher sorgfältiger ausgebildet werde. Was sie von den Ahnen nur als Tradition bekommen hatte, wollte sie, von den Häretikern dazu veranlaßt, durch die Concilien den Nachkommen schriftlich hinterlassen, wobei sie Vieles in wenige Worte zusammenfaßte und um des klareren Verständnisses willen meistens den a l t e n Glaubenssinn durch ein n e u e s Wort bezeichnete.

K. 33. Doch kehren wir zu den Worten Pauli zurück: „o Timotheus, bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen" (vgl. oben K. 26 u. 27). Meide sie, will er sagen, wie Schlangen, Skorpionen und Basilisken. Was aber zu m e i d e n sei, sagte er selbst (I. Cor. 5, 11), nämlich: „nicht gemeinsam mit solchen speisen," und auch Johannes deutet es an (II. Joh. Vers 10 f.): „wenn Jemand zu euch kommt und diese Lehre (d. h. die katholische) nicht bringt, so nehmet ihn nicht in das Haus

auf und grüßet ihn nicht" rc. Unter unheiligen **Wort**-neuerungen aber sind verstanden: von der Kirche **ausge**-schlossene Neuerungen an Dogmen, an der Sache, am Sinn; wenn man sie annähme, müßte der Glaube der hl. Väter ganz oder doch großentheils verletzt und ausgesprochen werden, das ganze Alterthum, alle Bekenner und Martyrer, alle Priester, alle Völker und Nationen, ja fast der ganze Weltkreis habe geirrt.

K. 34. Neuerungen aufzunehmen, war von jeher nur Sache der Häretiker; jeder Urheber einer Häresie hat sich zuvor von der Allgemeinheit und dem Alterthum los-getrennt und etwas vorher nicht Dagewesenes gelehrt, so Pelagius und sein Schüler Cölestius, so Arius, Sabellius, Novatian und Simon Magus, der Gott zum Urheber alles Bösen machte. Andere Beispiele, deren es unzählige gäbe, wollen wir übergehen; aus allem erhellt, daß es der Häresie eigen ist, unheilige Neuerungen zu lieben und die Aussprüche des Alterthums zu verachten, während es den Katholiken eigen ist, das von den hl. Vätern Ueberlieferte zu bewahren.

K. 35. Die Häretiker bedienen sich sehr häufig der hl. Schrift, um ihre eigenen Behauptungen mit Bibel-sprüchen zu decken, und ihnen dadurch leichter Eingang zu verschaffen. Sie machen es wie jene, welche, damit die Kinder Bitteres trinken, den Rand des Bechers mit Honig bestreichen.

K. 36. In Beziehung auf die Häretiker sagt Christus: „hütet euch vor den falschen Propheten" rc. rc. (Matth. 7, 15). Das Schafskleid, wovon er spricht, sind die Aussprüche der Propheten und Apostel, welche diese für das Lamm Gottes wie ein Fließ zusammengewoben

haben. Die reißenden Wölfe sind die Häretiker; um die Schafe zu täuschen, legen sie das Wolfsaussehen ab' während die Wolfswildheit bleibt, und hüllen sich in Worte der hl. Schrift, wie in Felle ein. Aber aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, d. h. wenn sie die Bibelworte nicht mehr blos anführen, sondern auch erklären, dann zeigt sich das häretische Gift und die Neuerung.

K. 37. In Beziehung auf Solche sagt Paulus (II. Cor. 11, 13 f.): „diese falschen Apostel sind trügerische Knechte, welche die Gestalt von Aposteln Christi annehmen." Wie die Apostel haben auch diese Betrüger sich auf die hl. Schrift überall berufen, aber bei der Erklärung der von ihnen citirten Stellen werden sie erkannt. Der Apostel sagt weiter (l. c.): „denn auch der Satan verkleidet sich in einen Engel des Lichts." Jene falschen Apostel thun also nichts Anderes, als ihr Meister, der Satan; und zwar deßhalb, weil es keinen leichteren Weg zum Täuschen gibt, als wenn man den Irrthum durch die Auktorität göttlicher Aussprüche einzuschmuggeln sucht. Daß aber der Satan wirklich Belege aus der hl. Schrift benütze, lehrt uns die hl. Schrift selbst: „dann nahm ihn der Teufel, stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sagte zu ihm ... denn es steht geschrieben u. s. f." (Matth. 4, 5 f.). Satan hat also den Herrn der Herrlichkeit selbst durch Stellen aus der hl. Schrift versucht, was wird er dann den armen Menschen thun? Wie er zu Christus, so sprechen seine Diener zu uns. Aber was sprach Satan? „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich herab," d. h. wenn du das Himmelreich erobern willst, so stürze dich herab von der Lehre der Kirche, dieses Tempels Gottes (verlaß sie). Und daß wir den alten Glauben

verlassen sollen, beweist uns der Häretiker durch Stellen aus allen Büchern der hl. Schrift. Um die Unbedachtsamen um so sicherer zu berücken, fügen sie noch die Versprechung bei: daß in ihrer Kirche, d. h. in ihrem Conventikel eine große und besondere und ganz persönliche Gnade vorhanden sei (ertheilt werde), so daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbstanstrengung, auch wenn sie nicht darum bitten, nicht suchen, nicht anklopfen, von Gott vor aller Sünde bewahrt werden.

K. 38. Wenn aber auch Satan und seine Schüler sich auf die hl. Schriften berufen, wie kann dann der Katholik bei Auslegung der hl. Schrift das Wahre vom Falschen unterscheiden? Durch Beachtung dessen, was schon im Anfange dieses Commonitoriums gesagt wurde, dadurch nämlich, daß er die Bibel nach der Tradition der Kirche und nach den Regeln des katholischen Dogmas erklärt, innerhalb der Kirche selbst aber der Allgemeinheit, dem Alterthum und der Uebereinstimmung folgt (in der Kap. 4 beschriebenen Weise).

K. 39. Die besprochene Uebereinstimmung der alten Väter müssen wir aber nicht in Betreff einer jeden unbedeutenden Frage, sondern nur und gewiß hauptsächlich bei der Glaubensregel mit großem Fleiß suchen und befolgen. Auch geht dieß nur bei neuen, eben entstandenen Häresien an, welche noch nicht Zeit hatten, die Glaubensregel und die Bücher der Väter zu verfälschen. Alte Häresien und Schismen dagegen kann man blos durch das Ansehen der hl. Schrift besiegen, oder sie sind, wenn sie bereits durch allgemeine Concilien verdammt sind, einfach zu meiden. Will dagegen eine Häresie eben entstehen und Bibelstellen mißbrauchen, so muß man ihr gegenüber die Aussprüche

der Väter sammeln, jene nämlich, welche in Gemeinschaft der Kirche verharrend, in Christo gläubig gestorben oder gar für ihn hingerichtet worden sind. Und auch ihnen selbst ist nur in der Weise zu glauben, daß nur das, was Alle oder doch die Mehrzahl in einem und demselben Sinne klar, häufig, beharrlich, gleichsam in einem unter sich einstimmigen Lehrerconcil angenommen, festgehalten und überliefert haben, für unzweifelhaft, sicher und gültig erachtet werde. Was dagegen ein Einzelner, wenn auch heiliger und gelehrter Mann, wenn auch ein Bischof, Bekenner und Martyrer, ohne die Andern oder gar im Widerspruche mit ihnen behauptet hat, dieß ist unter seine eigenthümlichen Meinungen zu rechnen, und von der Auktorität der allgemeinen öffentlichen Ansicht auszuscheiden — bei Gefahr des Seelenheils.

K. 40. Daß man die Uebereinstimmung der Väter nicht verachten dürfe, lehrt Paulus ausdrücklich an verschiedenen Stellen I. Cor. 12, 28., I. Cor. 1, 10., I. Cor. 14, 33. 36. 37., und bedroht jene, welche von dem allgemeinen Glauben abgewichen. Seine Drohung ist an dem Pelagianer Julianus (von Eclanum) in Erfüllung gegangen. Jetzt ist es aber Zeit, das schon oben (K. 39) versprochene Beispiel beizubringen, um zu zeigen, wie die Ansichten der Väter zu sammeln und die Glaubensregel aufzusetzen sei. Dieß soll aber im zweiten Commonitorium geschehen, und das erste jetzt endigen.

K. 41. Da dem nun also ist, so ist es jetzt Zeit, den Inhalt der beiden Commonitorien am Schlusse dieses zweiten zu wiederholen. Wir sagten oben (im ersten Commonitorium), der wahre Glaube werde bei den Katholiken a) durch die Bibel, b) durch die Tradition erwiesen, nicht

als ob die Bibel nicht zu allem genügend wäre, sondern weil ihre Aussprüche verschiedentlich erklärt werden. Man muß sie aber auslegen nach der einen Regel des kirchlichen Sinnes, vornehmlich in denjenigen Fragen, auf denen das Fundament des ganzen katholischen Glaubens ruht. Weiter wurde gesagt: in der Kirche selbst müsse man sich nach der Uebereinstimmung der Allgemeinheit und des Alterthums zugleich richten, ferner vom Alterthum a) das festhalten, was allgemeine Concilien erklärt haben, oder wenn solche fehlen, b) dasjenige, was die beifallswerthen Lehrer übereinstimmend festgehalten haben.

K. 42. Um zu zeigen, daß wir das nicht willkührlich so behaupten, sondern die kirchliche Auktorität für uns haben, wandten wir (im zweiten Commonitorium) das Beispiel des hl. Conciliums von Ephesus an, das vor etwa 3 Jahren gehalten wurde. Als es sich dort um Aufstellung einer Glaubensregel handelte, haben die dort anwesenden Bischöfe, fast zweihundert an der Zahl, es für das am meisten katholische und sicherste gehalten, die Aussprüche der alten Väter öffentlich vorzulegen, damit durch ihre Uebereinstimmung das wahre Dogma bestätigt werde. Wir haben auch (im zweiten Commonitorium) Namen und Zahl jener Väter aufgeführt, deren Schriften zu Ephesus, als die von Richtern und Zeugen verlesen wurden; es war eine heilige Zehnzahl, aus allen Gegenden der Welt: Petrus, Athanasius und Theophilus von Alexandrien (der Vorfahrer Cyrills), die drei Kappadozier Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa, ferner aus dem Abendland die beiden römischen Bischöfe Felix und Julius, Cyprian von Carthago und Ambrosius von Mailand. Nach ihrem Zeugnisse hat die Synode ihren Aus-

spruch gethan. — Wir fügten dann auch noch die Erklärung Cyrills bei über den Brief des B. Capreolus von Carthago; besprachen dann die Demuth und Heiligkeit der Synodalbischöfe von Ephesus, welche unerachtet ihres hohen Ansehens und ihrer Gelehrsamkeit doch nichts neuerten, sich nichts herausnahmen, und sich sehr hüteten, den Nachkommen etwas zu überliefern, was sie selbst nicht von den Vätern empfangen hätten. Sie sind Muster für Andere. Sofort griffen wir die Anmaßung des Nestorius an, der sich brüstete, allein das Wahre zu wissen, und alle Lehrer, die vor ihm lebten, ja die ganze Kirche des Irrthums bezüchtigte.

K. 43. Wir haben dann weiter noch zwei Auktoritäten des apostolischen Stuhls beigefügt, nämlich 1) eine Stelle aus dem Briefe des Papstes Sixtus an den Bischof von Antiochien in Betreff des Nestorius, worin es heißt: „der Neuerung soll nichts gestattet sein, weil dem Alten nichts beigefügt werden dürfe." 2) Die zweite Stelle ist aus dem Briefe des Papstes Cölestin an die gallischen Bischöfe, worin er sie tadelt, das Umsichgreifen von Neuerungen geduldet zu haben, und sagt: „die Neuerung muß aufhören, das Alterthum zu bekämpfen." Wer nun diesen apostolischen und katholischen Befehlen widerstrebt, der verfehlt sich gegen Papst Cölestin, gegen Papst Sixtus, gegen Cyrill, gegen die ephesinische Synode, zuletzt gegen die ganze Kirche Christi, und ihre Lehrer, die Apostel und Propheten, besonders Paulus. Die Katholiken aber, welche sich als Söhne der Kirche, ihrer Mutter, bewähren wollen, müssen dem Glauben der Väter innigst anhängen und in ihm sterben, die unheiligen Neuerungen dagegen verabscheuen und verfolgen.

Das sind die Punkte, welche in den beiden Commonitorien ausführlicher behandelt und jetzt in einem Auszug zusammengezogen wurden, damit ich mein Gedächtniß durch öfteres Durchlesen stärke und doch durch Weitschweifigkeit nicht belästige.

Hefele.

II.

Recensionen.

1.

1. **Joannis Scoti** Opera quae supersunt omnia, ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit **Henricus Josephus Floss**, SS. Theol. et Philos. Dr., in Convictorio theologorum catholicorum Repetens, SS. Theol. in Universitate Friderica Guilelmia Rhenana privatim docens. Accedunt Adriani Papae II epistolae. Excudebatur et venit apud **J. P. Migne**, Paris 1853 (ist zugleich der 122ste Band des **Patrologiae cursus completus** etc. accurante **J. P. Migne**.) XXVIII et 1324 pp. Octavo maj. 7 Francs.
2. **S. Caecilii Cypriani** episcopi karthaginiensis et martyris libri **de catholicae ecclesiae unitate, de lapsis** et **de habitu virginum**. Ad codd. mss. vetustissimorum fidem recognovit et adnotatione critica instruxit **J. Georgius Krabinger**. Tubingae 1853 in libraria Henrici Laupp. XVIII et 182 pp. Preis 1 fl. 21 kr.

1. Das unter Nr. 1 aufgeführte Werk ist nicht blos die erste Gesammtausgabe der bis jetzt aufgefundenen

Schriften des Johannes Scotus oder Johannes Erigena, sondern mehrere dieser Schriften erscheinen hier zum erstenmale gedruckt, gleichsam neu entdeckt, und es hat sonach vorliegende Publikation aus doppeltem Grunde Anspruch auf unsere Beachtung. Um aber ihre Wichtigkeit näher anzudeuten, müssen wir die Person und literarische Bedeutsamkeit Erigena's wenn auch nur in Kürze ins Auge fassen. Von dem äußern Leben dieses Mannes ist, wie oft bei großen Gelehrten, nur Weniges zu sagen und noch Wenigeres sicher. Daß er aus Irland stammte, ist jetzt kaum mehr zu bezweifeln, aber wo und wann er geboren, ist ebenso unbekannt, als wo und wann er gestorben sei. Gegen Irland spricht aber sein Beiname Scotus nicht im Geringsten, denn bekanntlich wurde bis ins zehnte Jahrhundert hinein auch Irland gleich dem eigentlichen Schottland mit dem Worte Scotia bezeichnet. Auf Irland, Erin, weist auch der Beiname Erigena hin, nur sollte es grammatisch richtiger Erinigena heißen; es hat jedoch Dr. Floß sowohl in dem Prooemium zur vorliegenden Ausgabe p. XIX als in seiner Abhandlung über Scotus im Aschbach'schen Kirchenlexikon die Hypothese aufgestellt, daß die Bezeichnung Erigena erst im fünfzehnten Jahrhundert durch Mißverständniß und Verschlimmbesserung entstanden sei. Keiner der alten Codices der Werke des Scotus kennt nämlich diesen Namen, vielmehr bezeichnen sie überall einfach den Verfasser als Joannes Scotus oder Scottus, und nur bei seiner Uebersetzung der Schriften des Dionys Areopagita wird zu Joannes statt des Beinamens Scotus ein anderer: Jerugena gesetzt. Diese barbarische [1])

---

1) Sie ist doppelt anomal, indem sie a) das Wort ἱερὸς als ein

Form erklärt Dr. Floß dahin, sie bedeute: „aus der heiligen Insel (ein bekannter Titel Irlands) entsprossen,“ und er weist auf das analog gebildete Wort Grajugena (= Sprößling Griechenlands) hin, dessen sich Johannes Scotus selbst in Betreff des hl. Maximus bediene. Dieses seltsame Jerugena nun hätten spätere Scribenten sich nicht zu erklären gewußt, und in das ähnlich lautende Eriugena und Erigena umgewandelt, welches wegen Erin, der Heimath des Scotus sich ihnen nahe legte.

Daß Johannes Scotus ein Schüler Beda's gewesen, ist grundlose Muthmaßung. Beda starb lange (J. 735), ehe jener geboren worden sein kann. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts nämlich treffen wir den Scotus plötzlich am Hofe Carl's des Kahlen von Frankreich (später auch römischen Kaisers), ohne jedoch zu wissen, wann und auf welche Veranlassung er dahin gekommen sei. Bei Carl aber stand er in sehr hoher Gunst, war vielfach sein Vertrauter und Hausgenosse, und zugleich hochangesehener Lehrer an der bereits blühenden Schule zu Paris. Papst Nikolaus I. nennt ihn in einem Briefe an Carl das Haupt (capital) dieser Schule, mittelalterliche Scribenten aber zählen ihn als einen der vier sogenannten Gründer der Universität Paris neben Alkuin, Rabanus und Claudius (später B. von Turin) auf. Ob er Priester oder Laie gewesen, ist nicht mehr sicher zu ermitteln, gewiß ist dagegen, daß er sich an den zwei großen theologischen

---

Adjektiv von blos zwei Endungen (ὁ καὶ ἡ) behandelt (was übrigens auch bei Hesiod vorkommt, cf. *Stephani* thesaur.), also ἱεροῦ νήσα formirt, und b) bei der Zusammensetzung den Genitiv, nach lateinischer Art, zu Grunde legt.

Kämpfen jener Zeit betheiligte, — in beiden mit schlimmem Erfolge für den Ruf seiner Orthodoxie. In dem Gottschalk'schen Prädestinationsstreite suchte er auf den Wunsch Hinkmar's die orthodoxe Lehre von nur einer Prädestination gegen Gottschalk in einem besonderen Werke, de praedestinatione betitelt, zu vertheidigen, aber er that es auf so heterodoxe Weise, mit solcher Annäherung an den Semipelagianismus, und zugleich nicht ohne Durchschimmern des Pantheismus [1]), daß Hinkmar selbst dadurch in große Verlegenheit kam, und Prudentius von Troyes und andere Gegner mehr als hinlängliche Gelegenheit zu den heftigsten Erwiederungen und Angriffen fanden. Es haben deßhalb auch die Synoden von Valence (J. 855) und Langres (J. 859) diese Schrift des Scotus als verderblich, als scotischen Brei und voll eiteln Geschwätzes verworfen.

Die zweite Lehrstreitigkeit, an welcher sich Johannes Scotus betheiligte, war die über das Abendmahl, hauptsächlich durch Paschasius Radbertus und Ratramnus entstanden, und Scotus sprach sich dabei in einer Weise aus, daß dießmal auch Hinkmar gegen ihn auftrat. Sowohl er als der andere Zeitgenosse, der Mönch Adrevald von Fleury, bekämpften die errores, wie Hinkmar sagte, oder die ineptias Scoti, wie sich Adrevald ausdrückt, in einer Weise, daß man sieht, Scotus habe die Transsubstantiation geleugnet, im Abendmahle nur eine memoria Christi erkannt und sei so der Vorläufer Zwingli's gewesen. Ob er aber seine Meinungen über das h. Abendmahl in einer besondern Schrift de eucharistia oder de corpore et san-

---

1) Vgl. Kuhn in s. Recension der Möller'schen Schrift über Joh. Scotus Erigena in der Quartalschrift 1845, S. 307—309.

guine Domini niedergelegt habe, darüber wird unten die Ansicht des Hrn. Dr. Floß zu referiren sein.

Letzterer hat in dem prooemium der vorliegenden Ausgabe p. XXII auch darauf hingewiesen, daß Scotus (in seiner Hauptschrift de divisione naturae) noch einem dritten dogmatischen Irrthume sich zugeneigt habe, nämlich der Lehre der Griechen über den Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein; ja, daß er wahrscheinlich mit Photius und anderen Griechen in Verbindung gestanden und ihre feindseligen Gesinnungen gegen Rom einigermaßen getheilt habe. Zeuge davon ist besonders auch ein kurzes Gedicht des Scotus, voll Galle gegen Rom, welches Dr. Floß auf p. XXIII des Proömiums und auf p. 1194 der Ausgabe mittheilt.

Aber Scotus strauchelte nicht blos in den drei bisher genannten Beziehungen, sowie in einigen Einzelheiten, z. B. in seiner Annahme eines Androgyn als Urmenschen, es begegnete ihm dieß vielmehr in einem noch viel höheren Grade bei seinem Versuche, ein speculatives System des christlichen Glaubens aufzubauen, in seinem Werke de divisione naturae. Er nannte es also, weil er die Natur, (vielleicht = das eine Wesen im pantheistischen Sinne) in vier Klassen theilte, 1) natura creatrix et non creata = Gott, 2) natura creata, et creatrix = die göttlichen Weltgedanken, deren Quelle und Vermittler der Logos ist; 3) natura creata et non creans = die existente Welt; 4) natura quae nec creat nec creatur = Gott an und für sich gedacht, als Endziel des Geschaffenen [1]). Diese

1) Vgl. über diese Schrift des Scotus die Abhandlung in dem Freiburger Kirchenlexikon, Bd. IX. S. 888 f. Tennemann, Gesch. der Philos. Bd. 8, S. 81, sagt darüber: „Scotus sucht darin haupt-

Schrift nun ist es, welche gegen Scotus die Anklage wegen Pantheismus hat entstehen lassen. Namhafte Gelehrte sind in dieser Beziehung für und gegen ihn aufgetreten, namentlich haben Staudenmaier und der Franzose Taillandier aus der Schule Cousins (1843), jeder in einer besonderen Monographie, ihn vom Verdachte des Pantheismus zu reinigen gesucht, während Görres, Möller und Kuhn (in seiner oben citirten Recension der Möller'schen Schrift) die Anschuldigung für begründet erachteten. Möller insbesondere behauptet in Uebereinstimmung mit Tennemann (S. 46 u. 60), daß die Idee von der wesentlichen Einheit aller Dinge die Grundlage seines ganzen Systems sei. Gott ist das Wesen aller Dinge und wird in diesen real, creirt sich in ihnen ewig selbst. Er zeugt von Ewigkeit sein Wort und seine Weisheit, und in dieser die ewigen Ideen (die primordialen Ursachen der Welt). Diese ihrerseits zeugen sofort die erscheinenden Dinge, als die nothwendigen Wirkungen der ewigen Ursachen. Am Ende jedoch, wenn der Cyklus der Zeugungen vollendet ist, kehren die Wirkungen in ihre primordialen Ursachen zurück, und weil diese der Natur nach mit Gott eins sind, so ist und bleibt Gott am Ende, was Er im Anfange war, die ewige und absolute Einheit. — Damit ist die christliche Creationslehre vernichtet und die der Emanation an ihre Stelle gesetzt. Daß sich Erigena

---

sächlich einen Gedanken durchzuführen, welchen er aus dem Studium Dionys des Areopagiten geschöpft hatte: daß Gott das Wesen aller Dinge sei, und alle Fülle der Dinge sich aus Gott entwickle und in Gott zurückkehre. Sein ganzes System ist also nichts anderes als eine erneuerte Darstellung des alexandrinischen Emanationssystems und des Pantheismus, jedoch mit größerer Klarheit durchgeführt und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt."

wirklich und sehr häufig pantheistisch ausdrücke, ist allen diesen Gelehrten außer Zweifel, und sie sind nur darüber uneinig, ob Scotus wirklich pantheistisch gedacht oder sich nur ungenau oder metaphorisch ausgedrückt habe. Seine pantheistischen Aeußerungen sind jedoch so bestimmt und so häufig, daß es einer mehr als suavis interpretatio zu bedürfen scheint, um sie in theistischem Sinne zu deuten. — Gewiß ist, daß sich schon im zwölften und dreizehnten Jahrhundert entschieden pantheistische Sekten, namentlich die Albigenser, Amalrich von Chartres, David von Dinanto u. A. auf diese Schrift beriefen, und diese deßhalb zuerst von dem Provinzialconcil zu Sens, hernach von Papst Honorius III. i. J. 1225 feierlich verworfen und der Strafe des Verbrennens überantwortet wurde. Auch wurde dieß Werk des Scotus, als es im J. 1681 zum erstenmale gedruckt erschien, sogleich in den Index prohibitorum verwiesen.

Schon bei Lebzeiten des Scotus waren Gerüchte über seine Heterodoxie bis nach Rom gedrungen, und der große Papst Nikolaus I. sah sich deßhalb veranlaßt, an Carl den Kahlen zu schreiben: er habe mit vielem Mißfallen vernommen, daß Johannes, ein Scote von Nation, die Bücher des Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzt habe (er hatte es auf Befehl Carl's des Kahlen selbst gethan). Nach kirchlicher Sitte (juxta morem ecclesiae) hätte diese Arbeit ihm zur Approbation vorgelegt werden sollen, zumal da Johannes als ein sehr gelehrter, aber nicht orthodoxer Mann geschildert werde. Bittend befehle er deßhalb (rogantes mandamus), daß Carl den besagten Johannes dem Papste vorstellen lasse oder ihn nicht mehr länger an der Schule zu Paris geduldе, deren Haupt

(capital) er gewesen sei, damit nicht der Waizen des göttlichen Wortes mit dem Unkraut vermischt werde. (Abgedruckt in der vorliegenden Ausgabe p. 1025).

Ob Scotus auf dieses hin den Hof Carl's und vielleicht auch Frankreich verließ, ist zweifelhaft; die spätere Angabe aber, er sei jetzt von Alfred d. Gr. eingeladen nach England gekommen und hier zu Malmesbury von seinen Schülern mit ihren Schreibgriffeln ermordet worden, beruht, wenn sie nicht etwa völlig erdichtet ist, auf einer Verwechslung des Johannes Scotus mit einem angelsächsischen Johannes. Vgl. p. XXIV des Proömiums, wo dieser Punkt gegenüber einer Angabe des Dr. Weiß in seiner Geschichte Alfred's d. Gr. (welches verdienstvolle Werk wir übrigens bei dieser Gelegenheit bestens empfehlen) auf's Neue behandelt ist.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es ohne Zweifel auffallen muß, wenn den so viel und vielerlei Häretisches enthaltenden Schriften des Scotus eine Stelle in einer Kirchenvätersammlung angewiesen wurde. Vorliegende Ausgabe bildet nämlich zugleich den 122sten Band des Cursus completus Patrologiae von Abbé Migne in Paris, worin alle Werke der Kirchenväter (zunächst der lateinischen) und der Kirchenschriftsteller bis auf die Zeiten des Papstes Innocenz III. zusammengestellt und abgedruckt werden sollen. In dieser Gesellschaft den Johannes Scotus findend, ruft Jeder quid Saul inter Prophetas? Daß solche Einreihung des Scotus unter die Kirchenschriftsteller berechtigt sei, will eigentlich auch Dr. Floß nicht behaupten; aber er fand sie doch zweckmäßig deßhalb, weil Scotus gewissermaßen der Vorläufer der Scholastik und Mystik genannt werden könne (Prooem. erste Seite). Wir können

beistimmen, aber nur unter der Bedingung, daß auf das gewissermaßen ein sehr großer Nachdruck gelegt werde, denn es war sicher eine große Uebertreibung, wenn man Scotus den Vater der Scholastik (besonders durch seine Schrift de divisione naturae), ja wohl auch der Mystik zugleich (wegen seiner Uebersetzung der Werke des Areopagiten und wegen des mystischen, pantheistischen Theiles seiner divisio naturae) verehren zu dürfen glaubte. Die Scholastik insbesondere hat sich unabhängig von Scotus entwickelt, keiner der ältesten Scholastiker hat den Scotus auch nur gekannt, und die späteren haben sich viel häufiger polemisch als zustimmend gegen ihn verhalten. Allerdings gebührt ihm das Verdienst, das erste System christlicher Lehrwissenschaft, schon zwei Jahrhunderte vor dem eigentlichen Beginne der Scholastik aufgestellt zu haben, und er steht in dieser Beziehung einzig unter seinen Zeitgenossen da; aber während die Scholastik mit treuer Anhänglichkeit an die Kirchenlehre die *fides* (den objektiv gegebenen Glaubensinhalt) zum *intellectus* zu führen bestrebt war, stellte Erigena nach Art aller Rationalisten die Aussprüche der Vernunft stets über die der Kirche (er sagt: der Auktorität) und mischte Christliches und Philosophie nach Gefallen unter einander, zog auch wohl dem blos Philosophischen (Pantheistischen) nur ein christliches Gewand an, und machte sich damit die Arbeit viel leichter, als sie den Scholastikern war [1]). Es ist unläugbar, die innere Verwandtschaft zwischen der Hegel'schen Philosophie und der Scotischen Speculation hat letzterer in neueren Zeiten

1) Ueber die Ueberschätzung der Bedeutung des Scotus vgl. Möller, a. a. O. S. 129 f. und den Artikel Scotus, Joh. im Freiburger Kirchenler. Bd. IX. S. 890.

zu einem mehr als verdienten Ruhme verholfen und man hat ihr einen Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft beigeschrieben, welchen sie in der That niemals gehabt hat. Aber auch, wenn dem so ist, so verdient doch die vorliegende erste Gesammtausgabe der Werke des Scotus um so mehr unsere Anerkennung, je größer die Mühe und Aufopferung war, durch die sie allein zu Stande kommen konnte; denn sie ist die Frucht mehrmaliger großer Reisen, sorgfältiger Forschung nach Handschriften, mühsamer Copirung, fleißiger Vergleichung und kritischer Untersuchung derselben. Auch ist jetzt erst, wo die gesammten Werke des Scotus uns vorgelegt werden, eine umfassendere und richtigere Beurtheilung der wissenschaftlichen Thätigkeit und Bedeutsamkeit Erigena's möglich.

Betrachten wir nun die vorliegende Ausgabe näher, so finden wir in ihr

1) die **Expositiones** des Johannes Scotus über die **hierarchia** (er schreibt ohne Aspiration **ierarchia**) **coelestis** des Dionysius Areopagita, von p. 125—266. Diese Schrift war bisher nie edirt, ja fast ganz unbekannt. Es hat zwar der gelehrte jetzige Dombechant von St. Gallen, Dr. Greith, dieselbe schon vor Jahren aus einem vatikanischen Codex abgeschrieben, aber nur ein Fragment davon erschien bis jetzt gedruckt in Höfler's Werke über die deutschen Päpste (II, 80). Dr. Floß gibt uns nun das Ganze aus drei Handschriften, einer vatikanischen, welche schon Greith copirt hatte, einer Münchner und einer dritten, die der Bibliothek zu Brügge in Belgien angehört.

2) Ebenfalls nie edirt waren die **Expositiones super ierarchiam** *ecclesiasticam* **S. Dionysii**, aber auch Dr. Floß konnte davon nur den **Prologus libri II**^di^ auffinden, welchen

er wiederum aus drei Handschriften, einer Leipziger, einer vatikanischen und einer Pariser, auf p. 266—268 mittheilt.

3) Nie edirt waren weiter die kurzen expositiones seu glossae in *mysticam theologiam* des Areopagiten, welche aus einem sehr verdorbenen Wiener Codex mit vieler Mühe von p. 268—284 hergestellt werden mußten.

4) Darauf folgt die homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem, der einzige Ueberrest von den homiletischen Werken des Scotus. Dieselbe war im Jahre 1841 zum erstenmale von Felix Ravaisson zu Paris aus einem Codex der Alençon'schen Bibliothek publicirt, darauf i. J. 1843 von Taillandier zum zweitenmale veröffentlicht worden. Herr Dr. Floß läßt sie von p. 284 bis 296 zum drittenmale mit einigen Verbesserungen des Ravaisson'schen Textes abdrucken. Der Codex selbst aber stand ihm nicht zu Gebot.

5) Von den Commentaren des Scotus über die hl. Schrift, deren ehemals mehrere, namentlich drei Bücher über Matthäus existirten, sind nur mehr vier Fragmente des Commentars über des Johannes Evangelium übrig. Drei davon ließ schon Ravaisson aus einem Laoner Codex i. J. 1849 drucken, ein viertes entdeckte erst Herr Floß in demselben Codex und theilte alle vier, die drei ersten p. 297 sqq., das vierte p. 1243 mit. Zugleich gab er auf S. 1241 u. 1242 die Resultate einer neuen Vergleichung des Laoner Codex in Betreff der drei ersten Fragmente.

6) Das bereits oben erwähnte Buch de praedestinatione war bisher einmal i. J. 1650 zu Paris von Mauguin herausgegeben worden. Dr. Floß aber publicirte es von p. 355—440 vielfach verbessert, unter Benützung

eines Pariser Codex aus dem 10ten Jahrhundert. Zugleich schickt er dem Texte ein monitum ad lectorem von p. 347 an voraus, worin er das Heterodoxe dieser Schrift andeutet und die Hauptstellen aus der Gegenschrift des B. Prudentius von Troyes mittheilt.

7) Den ersten Rang unter allen Schriften des Scotus nimmt sein philosophisch-theologisches Hauptwerk de divisione naturae in 5 Büchern ein. Es ist auch weitaus das voluminöseste und umfaßt in vorliegender Ausgabe die Seiten 441—1022. Die erste Ausgabe davon besorgte der Engländer Thomas Gale zu Oxford i. J. 1681, einen neuen unverbesserten Abdruck veranstaltete i. J. 1838 Dr. Schlüter zu Münster in Westphalen; Dr. Floß aber verglich mit dem Gale'schen Texte vier weitere Codices aus dem 11ten und 12ten Jahrhundert, die er in Paris fand, und stellte so, nicht ohne große Mühe, einen vielfach verbesserten Text her. Ein vorausgeschicktes Monitum macht auch hier den Leser auf das Heterodoxe der Schrift aufmerksam.

8) Eine andere speculativ-theologische Schrift des Scotus de egressu et regressu animae ad Deum existirte noch am Ende des 16ten Jahrhunderts in der churfürstlichen Bibliothek zu Trier, ist aber jetzt bis auf ein kleines Fragment verloren gegangen, welches zuerst Dr. Greith in seinem Spicilegium Vaticanum i. J. 1838 publicirte. Dr. Floß theilt es auf p. 1023 sq. mit und verglich zu diesem Zwecke den römischen Codex, welchen Greith benützt hatte, auf's Neue.

9) Darauf folgt die von Scotus gefertigte lateinische, sehr buchstäbliche und darum schwer verständliche Uebersetzung der Schriften des Areopagiten von p. 1029—1194.

Dieselbe war früher schon einmal zu Cöln i. J. 1556 gedruckt worden, Floß aber benützte von den vielen noch vorhandenen Codicibus mehrere der besten und ältesten und konnte so auch hier den Text vielfach verbessern. Auch stellte er dieser Uebersetzung den schon erwähnten Brief des P. Nicolaus I. an Carl den Kahlen und einen Brief des gleichzeitigen bekannten römischen Bibliothekars Anastasius an denselben König (zum Lobe des Scotus) voran, p. 1025 sqq.

10) Im siebenten Jahrhundert schrieb der hl. Maximus, Abt in der Nähe von Constantinopel und Hauptgegner der Monotheleten († 662) eine Erklärung der loca ambigua (schwieriger Stellen) des hl. Gregor von Nazianz. Dieses Buch übersetzte Johannes Scotus, und seine Version ist, freilich etwas verstümmelt, von Mabillon in einem Codex aufgefunden und dem Thomas Gale mitgetheilt worden, der sie im Anhange seiner obengenannten Ausgabe der Schrift de divisione naturae abdrucken ließ. Daraus entnahm auch Dr. Floß seinen Text p. 1194—1222, ohne daß ihm ein Codex zu Gebot gestanden wäre.

11) Endlich war Scotus auch Verfasser ziemlich vieler Gedichte, von denen Angelo Mai in den vatikanischen Handschriften mehrere entdeckt hat. Dr. Floß verglich diese Codices aufs Neue und stellte so unter Beifügung einiger von Andern aufgefundenen Verse des Scotus den Text von p. 1222—1240 her.

Bei allen diesen Büchern des Scotus theilt Floß in einem kritischen Apparate die verschiedenen Lesearten der verschiedenen Codices mit; andere Noten sind sehr selten. Zu seinem Bedauern wurde sein Wunsch, auch die Commentare des Johannes Scotus zu Marcianus Capella

(einem afrikanischen Gelehrten des 5ten Jahrhunderts, der ein im Mittelalter viel benütztes Werk über die sieben freien Künste schrieb) in seine Ausgabe aufnehmen zu können, nicht erfüllt; der Codex, in dessen Besitz ein französischer Gelehrter (der Benediktiner Pitra zu Solesmes) zu sein versicherte, wurde ihm nicht mitgetheilt, dagegen hat Pitra selbst einen Abdruck desselben im zweiten Bande des Spicilegium Solesmense zu veröffentlichen versprochen [1]).

Aber warum fehlt auch die vielbesprochene Schrift des Scotus de eucharistia oder de corpore et sanguine Domini? Konnte Dr. Floß von ihr auch nicht einen Codex entdecken? Schon Berengar von Tours im 11ten Jahrhundert hat sich auf eine solche Schrift des Scotus berufen und Papst Leo IX. hat auf der Synode zu Vercelli i. J. 1049 dieselbe proscribirt. Dr. Floß hat jedoch nachgewiesen, daß schon Berengar irrthümlich eine dem Ratramnus angehörige Schrift unserem Scotus zugeschrieben, und deßhalb auch Leo IX. dieselbe als scotisch censurirt habe. Er zeigt weiter, daß gerade diejenigen Worte, welche Berengar aus der angeblichen Schrift des Scotus aushebe, in der des Ratramnus stünden, und daß ebenso das Fragment de S. Eucharistia, welches Ravaisson i. J. 1841 herausgab, buchstäblich in dem Werke des Ratramnus sich finde [2]). Aber Scotus hat doch, wie wir oben sahen, Irriges über das hl. Abendmahl gelehrt? Allerdings, aber Floß macht sehr wahrscheinlich, daß er dieß nicht in einem besondern Buche, sondern in seinem Commentar zum Johannes-Evangelium Kap. 6 (wo Christus von seinem Leibe und

---

1) Ueber den ersten Band dieses wichtigen Sammelwerkes vgl. die Quartalschrift 1853. Hft. 1. S. 113 ff.

2) Prooem. p. XX—XXII.

Blute spricht) und im dritten Kapitel des Commentars zur hierarchia ecclesiastica des Dionys Areopagita gethan habe, weßhalb diese Stücke später vertilgt worden seien. Daß aber Scotus auch in jenem Fragmente seines Commentars zur hierarchia coelestis, welches Greith und Höfler (s. oben) zuerst mitgetheilt haben, gegen die kirchliche Abendmahlslehre verstoße, will Dr. Floß in den Noten zu p. 141 in Zweifel ziehen. Ich glaube mit Unrecht. Scotus bekämpft darin allerdings nicht die Kirchenlehre, sondern die über die Kirchenlehre hinaus gehende materialistische Auffassung des Paschasius; aber seine Argumente treffen nicht diese allein, sondern zugleich die Kirchenlehre.

Um nichts Nützliches außer Acht zu lassen, hat Dr. Floß in seiner Ausgabe auch eine frühere Abhandlung eines Ungenannten: De vita et praeceptis Joannis Scoti Erigenae, Bonnae 1845 und Schlüter's Praefatio zu dessen Edition des Scotischen Werkes de divisione naturae wieder abdrucken lassen.

Weil übrigens, wie bereits angedeutet, der vorliegende Band zugleich den 122sten Theil des Migne'schen cursus completus Patrologiae bildet, so sind darin außer den Schriften des Scotus auch noch die Briefe und Dekrete des Papstes Hadrian II. aufgenommen worden, welche für die Geschichte des neunten Jahrhunderts in der That von großer Bedeutung sind. Dr. Floß ist jedoch nicht auch ihr Herausgeber, und sie sind aus der Labbe'schen Conciliensammlung blos einfach wieder abgedruckt worden.

Mit Bereitwilligkeit das Verdienst und den großen Fleiß anerkennend, womit Dr. Floß die Schriften Erigena's edirt hat, müssen wir leider beifügen, daß seine eigene

Befürchtung, der Druck möchte manches zu wünschen übrig lassen, ziemlich stark in Erfüllung gegangen ist. Nicht nur finden sich da und dort Druckfehler, ja sogar in dem Fehlerverzeichnisse auf p. XXVIII, sondern was noch viel schlimmer und ein großer Mangel auch anderer Bände der Migne'schen Publicationen ist, ungewöhnlich viele Buchstaben, Punkte und Striche fehlen ganz oder sind halb abgebrochen und hindern damit den Gebrauch auf eine sehr lästige Weise. Einzelne Worte werden dadurch sogar geradezu unlesbar. Viel schöner ist die Ausstattung des unter

Nr. 2 genannten Werkes. Der gelehrte Herausgeber, Herr Bibliothekar Krabinger, an der Königl. Bibliothek in München, bemerkt darüber gleich im Anfange seiner Vorrede, der schlimme Zustand des Cyprianischen Textes selbst in den besten Editionen habe ihn veranlaßt, mit Hülfe der zahlreichen Handschriften und Handschriften-Vergleichungen, die ihm zu Gebote standen, eine neue kritische Ausgabe der drei prächtigen Bücher Cyprians: de unitate ecclesiae, de lapsis und de habitu virginum zu veranstalten. Er benützte dabei

a) einen Würzburger Codex aus dem 7ten Jahrhundert, den ältesten und besten der in Deutschland befindlichen,
b) vier Münchner aus dem 8ten bis 15ten Jahrhundert,
c) zwei Bamberger aus dem 11ten Jahrhundert,
d) einen Augsburger aus dem 15ten Jahrhundert, und
e) für das Buch de habitu virginum noch einen St. Emeraner Codex aus dem 9ten Jahrhundert;

außerdem konnte er noch jene werthvolle Collation der Veronensischen, Neapolitanischen und vatikanischen Codices

benützen, welche in dem der Göttinger Bibliothek gehörigen Exemplare der Manutius'schen Ausgabe Cyprians beigeschrieben ist. Die Variantensammlung des Codex Seguierianus aus dem 6ten oder 7ten Jahrhundert aber theilte ihm Hr. Eduard Wölfflin von Basel mit. Endlich standen ihm auch alle möglichen gedruckten Ausgaben der Werke Cyprians zu Gebote.

Unter Anwendung dieser zahlreichen und theilweise höchstwichtigen kritischen Hülfsmittel ist es gelungen, den ursprünglichen Text so genau als möglich wieder herzustellen. Zugleich ist in den zahlreichen Noten, die unerachtet ihres weit kleineren Druckes ungefähr die Hälfte des ganzen Raumes einnehmen, die gesammte Variantensammlung uns vorgelegt.

So entstand ein kleines Buch, das ungeheuer große Mühe kostete, und das der ohnehin allbekannten Gelehrsamkeit, Ausdauer und kritischen Akribie des Herausgebers [1]) neue Ehre macht. — Um das Nachschlagen solcher Stellen, welche nach der berühmten Baluze'schen Gesammtausgabe der Werke Cyprians citirt sind, in der vorliegenden Handausgabe zu erleichtern, sind je an der rechten Seite des Randes die Baluze'schen Seitenzahlen beigefügt; dagegen vermissen wir oberhalb jeder Seite die Bezeichnung des Buchs und Kapitels, welche hier gerade abgedruckt sind. — Zu den wichtigsten Textesberichtigungen, welche Hr. Krabinger vorgenommen, gehört namentlich die jener Stelle im Buche de unitate ecclesiae, welche sich auf den Primat der römischen Kirche bezieht. Daß der

1) Vgl. unsere Anzeige seiner Ausgabe der Werke des Synesius, in der Quartalschrift 1852. S. 141 ff.

gewöhnliche Text interpolirt und namentlich Aeußerungen, welche Cyprian an andern Orten gemacht, hier eingefügt worden seien, haben schon Baluze u. A. bemerkt, und zugleich darauf hingewiesen, daß diese fraglichen Worte in sehr vielen und gerade in allen alten Handschriften fehlen. Das Gleiche sprach auch der selige Möhler aus in seiner Recension der Katerkamp'schen Kirchengeschichte Bd. I. (Quartalschrift 1823. S. 510 ff.), und es hat nun unser Herausgeber den ächten Text nach allen üblichen Regeln der Kritik sicher gestellt, p. 8—10. Allerdings ist dieser dadurch um einige schöne und kräftige Aussprüche, gerade den Primat betreffend, verkürzt worden, aber auch so enthält er noch immer ein Zeugniß für den einen Centralpunkt in der einigen Kirche, abgesehen davon, daß Cyprian anderwärts, namentlich in seinen Briefen, wiederholt in den deutlichsten Worten das Anerkenntniß des Primates ausdrückt.

Eine zweite Stelle, welche der Herausgeber sehr glücklich berichtiget hat, findet sich in dem Buche **de habitu virginum** p. 162 unserer Ausgabe. Sie lautet: **omnes quidem, qui ad divinum munus et patrium baptismi sanctificatione perveniunt etc.** Daß die Codices diese Leseart verlangen, anerkannte schon Baluzius, aber dennoch zog derselbe eine andere, nur von einer einzigen Handschrift gestützte, vor, weil ihm die Worte **ad divinum munus et patrium**, namentlich das letztere, nicht verständlich erschienen. Krabinger dagegen folgte den Handschriften, nur erklärte er hier ebensowenig wie anderwärts (da er keine exegetischen Noten beigab) den Sinn dieser von Baluze für unverständlich gehaltenen Leseart. Wir fügen deßhalb gleichsam zur Ergänzung und zur Erklärung des neu-

hergestellten Textes Folgendes bei: Im Vorausgehenden sagte Cyprian: „Bei Gott, dem Vater, gibt es zwar viele Wohnungen, aber einige sind vornehmer als die andern.“ Unter diesen Satz subsumiret er nun: „jeder, der getauft wird, wird einer solchen Gnade Gottes des Vaters, d. h. einer Wohnung im Hause des Vaters theilhaftig (ad divinum munus et patrium perveniunt), d. h. er wird Mitglied des Reiches Gottes; die Virgines dagegen erhalten die vornehmeren Wohnungen, d. h. sind die ausgezeichnetsten Glieder in dem Reiche Gottes.

Zum leichteren Verständniß einer anderen Stelle auf p. 160 hätte auf I. Cor. 11, 3 hingewiesen werden sollen, denn wenn man nicht die bezüglichen Worte Pauli im Auge hat, so kann man den Cyprianischen Satz: dominus vester (nämlich der Jungfrauen) et caput Christus est ad instar et vicem masculi, unmöglich verstehen.

Weiterhin ist der Sinn einiger Stellen durch unrichtige Interpunktion verwischt, so namentlich auf S. 76. Cyprian will hier, wenn man zugleich das Vorausgegangene und Nachfolgende ins Auge faßt, nichts Anderes sagen, als: „in der Dezischen Verfolgung sind Viele abgefallen, ehe sie eigentlich nur in Gefahr kamen; sie sind freiwillig zu den Beamten hingeeilt, um abzuschwören. Jetzt sagen sie freilich zu ihrer Entschuldigung: „arge Qualen wären sonst nachgefolgt“ (sed tormenta postmodum venerant et cruciatus graves etc. p. 76 oben): „aber, fährt Cyprian fort, über Qualen können doch nur diejenigen klagen, welche wirklich einige Schmerzen erduldeten. Nur sie können sich und ihre Schwäche damit entschuldigen. Jene dagegen, von denen oben die Rede war, können keine Narben und Wunden aufweisen (nunc vero quae vulnera ostendere

victi possunt p. 77)." — Ist dieß, wie es nicht anders sein kann, der richtige Sinn und Zusammenhang, so kann auf S. 76 nach dolore unmöglich ein Fragezeichen stehen, denn dieses verändert den Sinn gerade in das Gegentheil. — Freilich haben auch die frühern Editionen hier ein Fragezeichen gesetzt; aber sicher mit Unrecht.

Etwas weniger, aber immerhin noch beachtenswerth ist die Verletzung des Sinnes auf S. 12 und S. 130. Hier sollte nach credit und confidit, und nach gloriatur und invenitur je ein Ausrufungszeichen statt des Strichpunkts stehen. Dadurch erst würde dem Leser klar, was Cyprian habe sagen wollen.

Nicht selten hätte ein beigefügtes Comma das Verständniß merklich erleichtert, z. B. p. 60 nach diem non est; auf p. 15 letzter Zeile nach tenet, auf p. 82 Zeile 11 nach debent und so noch öfter, auf p. 39 Zeile 3 muß nach inpius ein Comma stehen, dagegen ist auf p. 71 Zeile 1 durch Einschiebung eines solchen nach jactura das Verständniß erschwert.

Druckfehler sind uns, außer den von dem Herausgeber selbst notirten, im Texte nur vier aufgestoßen: auf p. 10 Z. 1 muß resurrectionem, auf p. 40 Z. 3 tantum statt tantam, p. 67 Z. 3 interrogati statt interrogari gelesen, auf p. 119 nach deus in der fünften Linie statt eines Punktums ein Doppelpunkt gesetzt werden; wir würden aber dieser Kleinigkeit gar nicht erwähnen, wenn wir nicht wüßten, welch hohen Werth Herr Krabinger selbst auf die größtmögliche Correktheit zu legen pflegt. Möge er uns bald mit noch weitern kritischen Ausgaben patristischer Schriften namentlich der Officia des hl. Ambrosius erfreuen, wozu er bereits Aussicht eröffnet hat!

Bei dieser Gelegenheit erlauben wir uns, auch noch auf eine frühere Arbeit Krabingers aufmerksam zu machen, nämlich auf die im Jahre 1848 bei Schmid in Augsburg erschienene Uebersetzung und Erklärung auserlesener Schriften des heilige Cyprian: der 6 Briefe Nr. 1. 15. 35. 53. 56. 61. und der 9 Abhandlungen: de habitu virginum, de unitate ecclesiae, de lapsis, de oratione dominica, de mortalitate, ad Demetrianum, de opere et eleemosyna, de bono patientiae und de zelo et livore. Preis 1 fl. 48 kr.

Hefele.

2.

1. Der hochberühmten **Charitas Pirkheimer**, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg, **Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter.** Aus den Originalhandschriften zum ersten Male herausgegeben ꝛc. von Dr. **C. Höfler**, k. k. Professor der Geschichte an der Carl-Ferdinands-Universität zu Prag, Ehrenvorstand des histor. Vereins zu Bamberg ꝛc. ꝛc. Bamberg bei J. M. Reindl, 1852.
2. Berichte der Augenzeugen über das **Münsterische Wiedertäuferreich.** Herausgegeben von Dr. **C. A. Cornelius**, Privatdocent der Geschichte an der Universität Breslau. Münster, bei Theissing, 1853.

1. Seinen vielen Verdiensten um eine wahre durch Quellen vermittelte Aufhellung der deutschen Staats- und Kirchengeschichte hat H. Höfler in der vorliegenden Arbeit ein neues sehr schätzbares beigefügt.

Charitas Pirkheimer (oder Birkheimer) war

eine Schwester des berühmten Nürnberger Senators und kaiserlichen Rathes Willibald (Billibald) Pirkheimer, welcher im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts ob seiner grossen Gelehrsamkeit, sowie seiner staatsmännischen und militärischen Tüchtigkeit zu den berühmtesten Männern Deutschlands gehörte. Wie viele Andere sah auch er mit Schmerz manchen Mißbrauch in der Kirche und manche Entartung der Geistlichkeit, und begrüßte deßhalb das anfängliche Auftreten Luthers. Aber er wurde auch in Bälde wieder enttäuscht, und war edel genug, in seinen Briefen dieß offen und aufrichtig auszusprechen, so daß diese bis auf den heutigen Tag wichtige Bausteine zur innern Geschichte der ersten Reformationsdezennien sind. Mit Recht hat darum auch Döllinger Auszüge daraus im ersten Bande seines trefflichen Werkes über die Reformation S. 169 ff. mitgetheilt.

Aber noch wichtiger als die Briefe des Bruders ist in dieser Beziehung das Tagebuch der Schwester. Dem Willibald ebenbürtig nach Talent und Bildung war seine Schwester Charitas wohlbewandert in den geistlichen und weltlichen Wissenschaften, in der heiligen Schrift und der klassischen Literatur, ausgezeichnet durch Geist, Anmuth, Schönheit und Edelsinn. Zeuge ihrer hohen Bildung ist ihr lateinischer Briefwechsel mit ausgezeichneten Gelehrten, z. B. Conrad Celtes, und die hohe Achtung, welche Reuchlin und ähnliche Männer gegen sie an den Tag legten. Ein anderer gelehrter Zeitgenosse, Dr. Christoph Scheurl, Syndikus der Universität Bologna, sagte von ihr: „sie sei eine wahre Zierde des ganzen Frauengeschlechtes." — Aber noch werthvoller als ihre Gelehrsamkeit war ihr frommer Sinn und religiöser Heroismus, der sie

schon im J. 1487 in das arme Kloster St. Clara in Nürnberg führte. Sie wurde 1503 Aebtissin desselben und blieb in dieser Würde bis an ihren Tod i. J. 1532. Eine kurze und schöne Biographie von ihr findet sich in den historisch-politischen Blättern, Jahrgang 1844, Bd. XIII, S. 513—538; manche dort mangelnde, überhaupt bis jetzt unbekannte Notizen aber enthält das eben zu besprechende Buch und sein Anhang.

In die Zeit der Amtsverwaltung unserer Charitas fällt der Abfall Nürnberg's von der katholischen Kirche und der Uebertritt dieser damals so hoch angesehenen Reichsstadt zur lutherischen Neuerung. Wie die übrigen Klöster, so sollte auch das der Clarissinen in diese Umgestaltung hinein gezogen werden; aber Charitas widerstand allen derartigen Versuchen mit solcher Kraft und Würde, und zugleich mit so viel Klugheit und Geduld, daß alle List und Gewalt des Nürnberger Magistrats und der Prädikanten nicht zum Ziele führten. An die würdige Mutter schloßen sich fest und standhaft die mehr denn sechzig Nonnen an, und nur eine einzige trat freiwillig aus und zur Neuerung hinüber. Drei andere dagegen, noch Mädchen von ungefähr zwanzig Jahren, wurden von ihren Eltern unter Zustimmung des Magistrats mit roher G e w a l t aus dem Kloster, das sie durchaus nicht verlassen wollten, herausgerissen.

Die Hauptstürme hatte das St. Clara-Kloster in den Jahren 1524 und 1525 zu bestehen. Der Magistrat verbot die Aufnahme von Novizen, verjagte die bisherigen Prediger und Beichtväter der Klosterfrauen (es waren dieß seit mehr als 300 Jahren die Franziskaner gewesen), zwang ihnen dafür Prädikanten auf, und n ö t h i g t e sie,

die Predigten derselben anzuhören, die meist gegen Papstthum und Klosterleben gerichtet und öfters voll Schmähungen gegen die anwesenden armen Nonnen selbst waren, recht eigentlich darauf berechnet, die Masse gegen sie aufzureizen. In Folge hievon war es selbst den Kranken und Sterbenden unter den Nonnen unmöglich geworden, die hl. Sakramente zu empfangen, und viele Jahre lang war der ganze Convent ohne Beicht und Abendmahl. Dazu kamen wiederholte mit Drohungen verbundene Aufforderungen, endlich einmal der „Abgötterei" zu entsagen und die tollen Gelübde fahren zu lassen. Namentlich drohte man im Jahre 1525 gerne mit den Bauern (während des Bauernkriegs), die bereits vor der Stadt stünden, um das Kloster, wenn es sich nicht freiwillig zuvor auflöse, unter Mord und Brand zu zerstören. Den Drohworten des Magistrats secundirte der Pöbel, der sich wiederholt vor dem Kirchlein und den Mauern des Klosters versammelte, die Fenster einwarf und unter wildem Gebrülle zu Sturm und Plündern aufrief. Weiterhin sandte man von Amtswegen den Nonnen einläßliche Expositionen über den neuen Glauben, von apostasirten Priestern verfaßt, verbot ihnen die klösterliche Kleidung, die Abhaltung der Horen, die bisherige strenge Clausur, den Gehorsam gegen die Aebtissin, bestellte ihnen weltliche protestantische Visitatoren, und unterwarf das Kloster allerlei auch finanziellen Chikanen, um den Nonnen die ohnehin vorhandene Armuth noch drückender zu machen, während man den apostasirenden goldene Berge versprach.

Ueber all' dieß nun, über alle diese Versuchungen, Plakereien und Chikanen führte die Aebtissin Charitas ein ausführliches Gedenkbuch, worin sie zugleich die in solcher

Angelegenheit an sie gekommenen und von ihr erlassenen Briefe nebst einigen andern Dokumenten einfügte. Dieses Gedenkbuch fand Constantin Höfler vor ein paar Jahren im Originalcodex, als er in der lolamontanen Periode Bayerns von seiner Professur in München entlassen zum Archive in Bamberg versetzt worden war. Er erkannte, daß dieser Fund zu dem Interessantesten gehöre, was über Einführung der Reformation in Deutschland bisher erschienen ist, und sorgte darum für dessen Publikation. Wollen wir uns über den Charakter dieser Denkwürdigkeiten kurz fassen, so sind sie einerseits ein Denkmal der hohen Glaubenstreue und geistigen Superiorität einer bereits mehr als sechzigjährigen Nonne und ihrer geistlichen Töchter, andererseits aber auch ein Zeugniß des schrecklichen Mißbrauchs, den man mit „Gotteswort" und „Gewissensfreiheit" zur Zerstörung aller Freiheit des Gewissens sich erlaubt hat.

So wenig als Hr. Höfler wollen wir durch einen Auszug aus diesen interessanten Denkwürdigkeiten dem Leser das Vergnügen verkürzen, „sich in den Seelenhaushalt der Personen zu versetzen, die in dem Drama zu St. Clara eine thätige oder eine leidende Rolle spielten" (S. XXXXVII); aber einige wenige Punkte erlauben wir uns dennoch herauszuheben.

1. Gegenüber der Prahlerei, daß die Bibel erst durch Luther wieder aufgefunden und bekannt geworden sei, sagt Charitas in einem Briefe an ihren Schwager Martin Geuder sehr schön: „ich pit euch last euch das nit bewegen das man yezunt mit vnwarheit furgibt, das clar hell goteswort sey vns verporgen, denn es von den genaden gotes nit war ist, wir haben das alt vnd new Testament eben

als wol hinen (im Kloster) als jr draußen, lesen es tag vnd nacht, jm chor, ob tisch, lateynisch vnd teutsch, jn der gemayn, vnd ein ytliche besunder, wie sy will, darumpb haben wir von gotes genaden keinen mangel am heiligen evangelium vnd paulo" u. s. f. (S. 9).

2. Nicht minder schön hebt Charitas in einem andern Briefe den großen Widerspruch hervor, der zwischen der Verkündigung der Gewissensfreiheit und der schrecklichen Tyrannei stattfinde, womit man gegenwärtig die Gewissen belästige, und die Nonnen zwingen wolle, den lutherischen Prädikanten zu beichten. S. 47.

3. Welch hohen Werth der Magistrat selbst auf die Gewinnung der Charitas legte, geht aus den Worten hervor: „wenn sie sich bekehre, werde sie auch die ganze Landschaft bekehren." S. 51.

4. Aus S. 67 ff. und 81 erfahren wir, daß zwei apostasirte Geistliche aus Würzburg, der Chorherr Polander und der Carthäuserprior die ersten lutherischen Prediger waren, die man den Nonnen aufdrängte. Von dem letzteren, dem Carthäuser, sagt Charitas p. 181 insbesondere: „jr habt uns ein karteuser geben, der uns das goteswort soll predigen. Ich hab mein tag vil (gehört) und vil gelesen, hab aber nye seltsameres evangelium gelesen, mit so vil schenten und schmehen und dem teufel geben . . . sein predigt ist mir auch nutz gewest, denn er hat uns mer bestettigt in dem alten gelauben . . . und aus seinen predigen haben wir gemerkt, was abenteuer in der luttterey stekt." Ueberhaupt entwirft Charitas

5. sehr kräftige, wenn auch nicht schmeichelhafte Bilder von den ersten Predigern der Neuerung in Nürnberg, ihrer

Sinnlichkeit, Trunksucht, Unlauterkeit, ihrem wilden tobenden Wesen, ihrem Wüthen und Schelten auf der Kanzel, und ihren vielen Worten, denen keine Werke entsprechen; z. B. S. 9. 10. 52. 53. 61. 82. In hohem Grade sticht dagegen das Lob ab, welches Charitas dem Philipp Melanchthon ertheilt, der eben damals nach Nürnberg berufen wurde, um das Schulwesen zu ordnen und bei dieser Gelegenheit auch die Schwestern von St. Clara besuchte. S. 133. 171. 175. Namentlich rühmt Charitas seine Milde und wie er die gegen die armen Nonnen angewandten Gewaltsmaßregeln entschieden getadelt habe.

Die letzten Begebenheiten, deren das Tagebuch der Charitas gedenkt, ereigneten sich im Jahre 1528, die Fortsetzung ist verloren gegangen. Uebrigens scheint der Sturm gegen das Clarakloster schon nach dem Jahre 1526, nach dem Besuche Melanchthons, und nachdem auch Willibald Pirkheimer mit einer Schutzschrift für die armen Nonnen hervorgetreten war (auffallend ist, daß Charitas in ihrem Tagebuch nie von ihrem Bruder spricht), sich einigermaßen wieder gelegt zu haben. Man wollte sie nicht mehr mit Gewalt verjagen, sondern ließ sie nach und nach, freilich unter mancherlei Beengungen im Kloster absterben. So kam es, daß nach dem Tode der Charitas i. J. 1532 ihre jüngere Schwester Clara, und nach deren frühzeitigem Tode (sie war nur 17 Wochen im Amte) ihre Nichte Katharina Pirkheimer (Willibald's Tochter) zur Aebtissin gewählt wurde. Letztere leitete das unterdessen zu einer Oase gewordene Kloster dreißig volle Jahre lang, und als auch sie starb i. J. 1563, wurde Ursula Mufflin die letzte Aebtissin von St. Clara. Die letzte Schwester aber starb daselbst i. J. 1596. Im Anhange des

Pirkheimerschen Tagebuchs wird noch gemeldet, daß von Zeit zu Zeit, alle Jahre einigemal, ein Franziskaner aus Bamberg in weltlichen Kleidern nach Nürnberg gegangen sei und den verwaisten Clarissinnen Messe gelesen und die hl. Sakramente administrirt habe.

Der weitere Inhalt des vorliegenden Bandes, zugleich Bd. IV der vom historischen Vereine zu Bamberg herausgegebenen „Quellensammlung für fränkische Geschichte", betrifft die Geschichte des fünfzehnten Jahrhunderts im Verhältniß zum sechzehnten, und es soll darin durch mitgetheilte weitere Urkunden und urkundliche Nachrichten gezeigt werden, wie zwar die im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts begonnene kirchliche Reformation auch im Verlaufe jenes Seculums noch weiter angestrebt wurde, aber aus manchfachen Ursachen scheiterte, besonders durch die Eingriffe, welche sich die weltlichen Herrn, die Fürsten, der Adel und die reichsstädtischen Magistrate in das Gebiet der Kirche erlaubten. In Betreff der politischen Reformversuche (im 15ten Jahrhundert) und ihres Mißlingens haben bereits die drei frühern von Höfler edirten Bände der Bamberger Vereinsschriften ähnliche Aufschlüsse zu geben gesucht.

2. Auch das zweite der uns vorliegenden Werke hat wie das Höfler'sche die Bestimmung, eine interessante bisher noch nicht völlig aufgehellte Partie der deutschen Reformationsgeschichte durch Quellen zu beleuchten. Schon seit mehreren Jahren beschäftigt sich Herr Dr. Cornelius mit Studien über die Geschichte der Reformation und des Anabaptismus zu Münster in Westphalen, und gab schon im Jahre 1850 als Vorläufer weiterer Publikationen ein Schriftchen heraus mit dem Titel de fontibus

quibus in historia *seditionis Monasteriensis anabaptisticae* narranda viri docti huc usque usi sunt. Darauf folgte im Jahre 1851 eine weitere Broschüre: „Die Münsterischen Humanisten und ihr Verhältniß zur Reformation," worüber wir bereits im Jahrgange 1852 dieser Quartalschrift Heft I. Bericht erstattet haben. Als dritte Frucht seiner Studien über die Geschichte der Reformation des nordwestlichen Deutschlands schrieb sodann Cornelius die Dissertation: „Der Antheil Ostfrieslands an der Reformation bis zum Jahre 1535"; neuestens aber im vorliegenden Bande veröffentlichte er eine Menge bisher unbekannter Urkunden und alter Nachrichten über das Treiben der Wiedertäufer in Münster. Es sind dieß namentlich

a) der ausführliche Bericht über diesen Gegenstand von einem Augenzeugen, Meister Heinrich Gresbeck, Bürger und Schreiner zu Münster, welcher selbst 15 Monate lang den Wiedertäufern angehört hatte, dann während der Belagerung der Stadt i. J. 1535 entfloh und gefangen wurde, und nun zur Eroberung Münsters und damit zum Sturze der Wiedertäufer durch seine Rathschläge und Planzeichnungen wichtige Dienste leistete. Seine „Summarische ertzelungk und bericht der wiederdope und wat sich binnen der stat Monster in Westphalen zugetragen im jair 1535" umfaßt nicht weniger als 214 Seiten des vorliegenden Bandes.

b) Weniger voluminös, aber ebenfalls sehr interessant ist die von einer Klosterfrau geschriebene Chronik des Schwesterhauses Marienthal, genannt Niesinck, in Münster, welche von 1444 bis 1545 reicht und damit auch die Geschichte des Wiedertäuferaufstandes enthält. Auch diese

Geschichtsquelle erscheint hier zum erstenmale im Drucke von p. 419—441.

c) Dazu kommen achtzig kleinere Aktenstücke, meist Briefe, Bekenntnisse u. dgl. aus den Jahren 1534—1537, welche Dr. Cornelius in verschiedenen Archiven aufgefunden hat und wovon bisher nur sehr wenige bekannt gewesen sind. Es wäre ihm leicht möglich gewesen, ihre Zahl noch beträchtlich zu vermehren, allein der ihm für seine Publikation zugewiesene Raum in dem Sammelwerke: „Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster, herausgegeben von Freunden der vaterländischen Geschichte" machte eine Auswahl aus den aufgefundenen Aktenstücken nöthig, so daß alles ausgeschlossen wurde, was sich auf die Geschichte der vorwiedertäuferischen Entwicklung des Aufruhrs bezieht, und nur solche Dokumente Aufnahme fanden, welche die Vorgänge während der Wiedertäuferherrschaft, und zwar wiederum nur die in der Stadt und im Lager, zu erläutern geeignet waren. Die Benützung und Mittheilung der übrigen Aktenstücke behielt sich Cornelius für „die Geschichte des Aufruhrs" vor, deren Herausgabe er beabsichtigt.

d) Endlich enthält der vorliegende Band von p. 443 bis 464 noch ein bisher ebenfalls ungedrucktes Glaubensbekenntniß der Wiedertäufer, welches bald nach dem Beginne der Belagerung Münsters und vor Einführung der Vielweiberei erschienen ist.

Diesen werthvollen Quellenschriften voran stellte der Herausgeber eine fast hundert Seiten umfassende literarhistorische Abhandlung über die Quellen der Geschichte des Münster'schen Aufruhrs, eine Ueberarbeitung, Erweiterung und Verbesserung seiner ersten Schrift de fontibus etc.

Der Scharfsinn, die Gelehrsamkeit und Besonnenheit, so er hier zeigt, erwecken für das zu erwartende Hauptwerk die besten Hoffnungen.

Hefele.

3.

Vollständiges katholisches Eherecht. Mit besonderer Rücksicht auf die praktische Seelsorge bearbeitet von **Nikolaus Knopp,** Doctor der Rechte. Zweiter Band. Regensburg bei Joseph Manz, 1852. 424 S. 8. Preis beider Bände 5 fl. 12 kr.

Wir haben bereits beim Erscheinen des ersten Bandes die obengenannte Bearbeitung des Eherechts (Quartalschrift, 1851, S. 495 ff.) des Nähern besprochen, und wollen es nicht versäumen, das theologische Publikum auch auf den nunmehr erschienenen zweiten Band dieses vortrefflichen Werkes im Interesse der Wissenschaft und zur Vermittlung einer allgemeinen kirchlichen Praxis aufmerksam zu machen. Dieser zweite Band, mit welchem das Ganze zum Abschluß gediehen ist, enthält in einer sehr genauen und ausführlichen Darstellung die Lehre von den aufschiebenden Ehehindernissen S. 1—164, von den Dispensationen über die kirchlichen Ehehindernisse S. 167—287, von der Revalidation der Ehe S. 288 bis 316, von der Legitimation per matrimonium subsequens und den übrigen Wirkungen einer gültigen Ehe S. 319—345, endlich von der Ehescheidung S. 349 bis 384. Hieran schließt sich eine Reihe von Formularien für die verschiedenen die Ehe betreffenden schrift-

lichen Ausfertigungen S. 387—401 und diesen ist ein ausführliches, sehr brauchbares Register über alle in den beiden Bänden behandelten Materien beigegeben. Indem wir alle diejenigen Momente, welche wir bei der frühern Besprechung bereits rühmend hervorgehoben haben und die sich in dem vorliegenden Bande in derselben Weise wiederfinden, mit Stillschweigen übergehen, möchten wir für jetzt nur auf einen Punkt aufmerksam machen, der diese Bearbeitung des Eherechts ganz besonders auszeichnet und ihr für die Wissenschaft des Kirchenrechts wie für die praktische Seelsorge großen Werth verleiht. Der gelehrte Hr. Verfasser schließt sich in seinen Ausführungen — die Erzeugnisse einer gewissen modernen Richtung, die sich in der Behandlung des Eherechts durch Ungenauigkeit, Willkühr und eine lächerliche Sentimentalität auszeichnen, mit Recht ignorirend — überall an jene Zeit wieder an, in welcher die kirchliche Ehegesetzgebung mit ihrem tiefen Ernste und bewunderungswürdigen Weisheit nicht nur in der Praxis allseitig anerkannt war, sondern auch in der Wissenschaft von den ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten in ihrem ganzen Umfange und mit allen Consequenzen dargelegt und vertheidigt wurde: überall geht er auf die ursprünglichen Quellen des ächten, unverfälschten kirchlichen Rechts zurück, auf das Corpus juris canonici, die spätern päpstlichen Constitutionen, die Entscheidungen der römischen Congregationen und das Verständniß dieser kirchlichen Bestimmungen vermittelt er immer im Sinne und unter Anführung der bewährtesten ältern Canonisten. Dieses Verfahren konnte nicht verfehlen, sehr wichtige Resultate zu liefern und zwar nach zwei Seiten hin: einmal mußte über manchen Punkt des Eherechts, über den bisher noch

irrige Ansichten herrschten, sich neues Licht verbreiten und dieser so dargestellt werden, wie er vom Standpunkte der Kirche, ihrer Lehre und konsequenten Gesetzgebung allein bestimmt werden konnte und bestimmt wurde, manche anscheinend unbedeutende, aber in ihren praktischen Folgen weitgreifende Unrichtigkeit, die durch die neuere Wissenschaft zur Geltung gelangt war, mußte schwinden und durch Zurückgehen auf die eigentlichen Quellen des Rechts vollständig beseitigt werden. Sollen wir für das Gesagte Beweise anführen, so finden wir einen solchen gleich im ersten Abschnitt, der von den Verlöbnissen handelt. Der Hr. Verfasser stellt S. 38 den Grundsatz auf: „zwei Personen, deren ehelicher Verbindung ein, wiewohl voraussichtlich durch Dispens zu hebendes kirchliches Hinderniß entgegensteht, können während der Dauer dieses Hindernisses kein giltiges Eheverlöbniß mit einander eingehen" und fügt dieser Behauptung bei: „Wenn gegen diese Ansicht die geschätztesten Kirchenrechtslehrer ein solches Eheverlöbniß als ein ausdrücklich oder stillschweigend bedingtes Rechtsverhältniß, nämlich von der Bedingung abhängig: „Wenn über das obwaltende Ehehinderniß Dispens ertheilt wird," rechtlich aufrecht erhalten wissen wollen, so läßt sich dieß nur dadurch erklären, daß allgemein verbindliche positive Entscheidungen über diesen in praktischer Hinsicht so wichtigen Punkt in der Zeit, in welcher sie lebten, entweder noch nicht erlassen oder doch noch nicht veröffentlicht und von ihnen gekannt waren. Im sechsten Bande des Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Conc. Trid. Romae 1745 sind die betreffenden Entscheidungen der S. Congregatio Conc. Trid. erst einer

allgemeinern Kenntnißnahme zugänglich geworden. Wegen der großen practischen Wichtigkeit dieser Entscheidungen glauben wir, dieselben hier wörtlich mittheilen zu müssen, um so mehr als die entgegengesetzte Ansicht auch noch in der neuern Zeit die allgemein gangbare ist. In dem erwähnten Bande der Sammlung der Entscheidungen der S. Congregatio Concilii heißt es Seite 176 u. folg.:

Die Sabbathi 12 Decembris 1733.

Januen. Sponsalium. Inita die 18 Julii proxime praeteriti fuerunt sponsalia inter Julium Pallavicinum et Angelam Mariam Zoagliam, quarto consanguinitatis gradu invicem conjunctos. Biduo post per aliam syngrapham confirmata fuerunt eadem sponsalia, interposita etiam jurisjurandi religione et adjecta clausula, quae non aderat in priori chirographo, nimirum animo et spe impetrandi a Sede Apostolica dispensationem super impedimento gradus. At litterae Apostolicae hujusmodi dispensationis inscio Julio (ut ipse asserit) sed tamen praeseferentes supplicationem nomine utriusque sponsi, jam ante, videlicet die 15 ejusdem mensis, signatae fuerant, quamvis ad Januensem Civitatem nondum perlatae.

Pallavicinus die 26 ejusdem mensis Julii alia contraxit sponsalia cum Maria Theresia Gropalla, petiitque subinde a Curia Archiepiscopali facultatem celebrandi cum ea nuptias. Sed obstitit Angela Maria Zoaglia, quae die 8 Augusti protulit Pontificias literas circa dispensationem impetratas, et institit, ut Archiepiscopus earum executionem decerneret. Hoc rerum statu definiendum huic Sacrae Congregationi proponitur, an valida fuerint priora sponsalia, quorum executionem urget Angela Maria Zoaglia,

impugnat vero Julius Pallavicinus, proclivior in ea, quae cum altera puella postmodum contraxit.

Similis controversia discussa fuit in Brugnaten. sponsalium. Initis quippe sponsalibus inter conjunctos duplici quarto consanguinitatis gradu sub conditione dispensationis a Sponso impetrandae, sponsus deinde mutata voluntate contendebat, se nulla esse obstrictum obligatione, sed libere posse alteri feminae nubere. Disceptato itaque dubio — An sponsalia substineantur, — Sacra Congregatio die 26 Januarii 1709 respondit — Negative . . .

Caeterum in casu, de quo agitur, considerandum est, tum quod ipse Pallavicinus fatetur sibi dictum fuisse die 12 ejusdem mensis Julii a pronubo se impetraturum celeriter esse Apostolicam dispensationem, tum etiam quod ipsa dispensatio signata fuit die 15 praedicti mensis. Inde vero infert Maria Angela Zoaglia Pallavicinum non fuisse ignarum dispensationis, ac praeterea dispensationem ipsam, statim ac significata fuit, substulisse impedimentum, ita quidem, ut sponsalia postmodum inita die 18 et confirmata die 20 fuerint inter personas, quae jam nullo canonico impedimento nuptias contrahere prohibebantur. Ad hoc tamen respondet Julius litteras Apostolicas non continere dispensationem eo ipso traditam a Pontifice, nec statim tollere impedimentum, sed praeseferre dumtaxat mandatum ad dispensationem indulgendam, proindeque impedimentum perseverare usque dum executor a Pontifice delegatus illud substulerit, juxta tradita per Sanchez de matrim. lib. 8. Disp. 30. num. 12. de Just. de dispensat. lib. 1. cap. 6. num. 340.

Est igitur decidendum

An sponsalia inter Angelam Mariam Zoagliam et Julium

Pallavicinum inita substineantur in casu etc. Negative et amplius.

Nach der Ansicht, daß die Eheverlöbnisse zwischen Personen, deren ehelicher Verbindung ein kirchliches Hinderniß entgegensteht, als bedingte zu behandeln seien, würde diese Entscheidung der Congregation ganz anders haben ausfallen müssen. Denn die Contrahenten bedingter Sponsalien sind, wie dieß eben nachgewiesen worden ist, rechtlich gehalten, während der ganzen Zeitdauer, in welcher die Bedingung schwebt, die Verlobungstreue zu bewahren, so daß jedem andern Verlöbnisse das erste als Hinderniß entgegensteht und der durch den Versuch der Abschließung eines zweiten gekränkte Theil mit seiner Opposition gegen dasselbe, sowie auch gegen die Eheschließung mit der dritten Person nach katholischem Kirchenrechte von dem geistlichen Richter gehört werden muß. Nach der richtigen Ansicht sind jedoch diese Eheverlöbnisse in foro externo ohne alle rechtliche Existenz und es steht daher jedem der Contrahenten frei, beliebig davon abzugehen und ein anderes Eheverlöbniß zu schließen, wie dieß auch in den vorgelegten Fällen von der S. Congregatio Concilii ausdrücklich ausgesprochen ist. Die practische Bedeutung des Unterschieds zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten springt zu sehr in die Augen, als daß es nothwendig wäre, noch besonders dieselbe hervorzuheben."
Dieser durch eine klare Entscheidung der Congregatio Concilii unterstützten Berichtigung einer früher bestandenen falschen Ansicht fügen wir ein weiteres Beispiel derselben Art bei, das für die Praxis nicht weniger belangreich ist. Ueber die dispensatio *in forma pauperum* sagt der Hr. Verfasser S. 266: „Es findet sich bei manchen Schrift-

stellern der Begriff der canonischen Armuth in der vorliegenden Beziehung in einer Weise festgestellt, daß schon die nächsten Consequenzen aus demselben im Leben Jeden aufs Höchste überraschen müssen. „Canonisch arm, sagt man, sind alle Jene, welche sich ihre standesmäßige Unterhaltung, wenigstens zum Theil, durch ein Gewerb, oder durch Führung eines Geschäftes oder durch Bekleidung eines Staatsdienstes verschaffen müssen. Daher werden auch begüterte Personen, die, um standesmäßig leben zu können, Staatsdienste oder sonstige Aemter bekleiden, für welche sie einen Gehalt beziehen, unter die canonice pauperes gezählt." Wie diese Regel offenbar in ihrer Allgemeinheit nach der Natur der Sache selbst auf den ersten Blick als unrichtig erscheint, so ist sie auch im Widerspruche mit den ausdrücklichen positiven kirchlichen Bestimmungen. Bekanntlich werden in dem römischen Curialstyle diejenigen Personen, welche rücksichtlich unserer Materie als arm zu betrachten sind, entsprechend einer ausdrücklichen Bestimmung des Papstes Urban VIII., mit den Worten „qui pauperes et miserabiles existunt ac ex suis labore et industria tantum vivunt" bezeichnet. Vor dem Pontificate Urban VIII. war in den Dispensen, welche in forma pauperum ertheilt wurden, nur die Clausel: „N. N. qui pauperes existunt"; weil aber die Petenten sehr häufig sich als pauperes erklärten, obgleich sie nach ihren Verhältnissen die Dispenstaxe zu bezahlen im Stande waren, so suchte Urban VIII. durch den angegebenen Zusatz solchen falschen Angaben vorzubeugen. Es muß hiernach auch dieser Zusatz als selbstständige gesetzliche Bestimmung des Ausdrucks pauper in der Clausel aufgefaßt werden und es kann also nur diejenige Person, welche miserabilis, ex

suis labore et industria tantum vivens ist, als arm im Sinne des Dispensators betrachtet werden. Besitzt demnach Jemand hinlängliches Vermögen, um sorgenlos, ohne einem sonstigen Erwerbszweig obzuliegen, standesmäßig zu leben, so kann er nicht als arm in der vorliegenden Beziehung angesehen werden, ebensowenig, als in allen andern Beziehungen. Dieses und nichts weiter wird in dem Zusatze zu der ältern Clausel: „**et miserabilis, ex suis labore et industria tantum vivens**“ gesagt und keineswegs liegt darin der oben angegebene Begriff neuerer Schriftsteller, daß Jeder, welcher zu seiner standesmäßigen Unterhaltung noch sich auf irgend einen Erwerbszweig verlegen müsse, als arm in der vorliegenden Beziehung betrachtet werden könne. Es genügt daher auch der Nachweis dieses Letztern keineswegs zur Verification dieser Clausel und dieß um so weniger, als es ja im Leben nicht selten vorkommt, daß Jemand **ex suis labore et industria vivens** Reichthümer auf Reichthümer sammelt und selbst mit Leichtigkeit die Dispenstaxe zu bezahlen im Stande ist. Zur Feststellung der Clausel: „**pauperes et miserabiles et ex suis labore et industria tantum viventes**“, muß der Executor des Dispensmandats insbesondere alle Verhältnisse wohl in Anschlag bringen, nicht nur alle persönlichen Verhältnisse der Petenten, sondern auch die Zeit- und Ortsverhältnisse, indem ja gerade mit Rücksicht auf diese letztern die Schätzung von Wohlhabenheit und Armuth sehr relativ ist. Von diesem Gesichtspunkte kann denn auch die folgende Erklärung Pius VI. vom J. 1788 über unsern Punkt nur unter steter besonderer Rücksichtsnahme auf die eingetretenen Veränderungen in allen socialen Verhältnissen und namentlich auf den dadurch bedingten geringern oder höhern Werth

des Geldes bei Bestimmung, ob Jemand in der vorliegenden Beziehung als arm betrachtet werden könne, zur Norm genommen werden. Diese officielle Erklärung Pius VI. ist durch eine Anfrage des Erzbischofs de Fleury von Tours veranlaßt und lautet also: „Vere autem pauperes non utique alii existimantur quam qui adeo miserabiles sunt ut labore manuum et industria tantum vivant; qua fit ut dispensatio in forma pauperum non aliter a Sede Apostolica concedatur, quam si de paupertate dispensandorum constet ex proprii Episcopi attestatione et ea quidem quae exarata sit juxta decretum Urbani VIII, quod nimirum Oratores pauperes et miserabiles existant et ex suis laboribus et industria tantum vivant. Quia tamen illi etiam ita pauperes merito dici possunt, qui aliqua possident bona, hinc non denegatur a S. Sede dispensatio in forma pauperum, etiamsi Oratores bona in capitali possideant valoris scutorum 300 monetae romanae, si ipsi *citra montes* degunt, vel si *ultra montes*, valoris ducatorum auri de camera 300, summam attingentium scutorum 525 dictae monetae. Quod si bona habeant ad quantitatem usque scutorum vel respective ducatorum mille auri de camera, dispensatio nihilominus in forma pauperum conceditur, soluta tamen eleemosyna quae vulgo componenda dicitur scutorum quatuor pro quolibet centenario, quae S. D. noster memorat et vult vel eroganda esse in subsidium pauperum, vel ipsis dispensandis eleemosynae titulo remittenda, si nihilominus eorum conditione inspecta pauperes esse videantur. Amplius vero possidentibus dispensatio in forma pauperum non conceditur, sed sub altera forma.“

Wie man sieht, ist der Begriff der canonischen Armuth

für die Lehre über die Dispensationen keineswegs ein so weiter und unbestimmter, wie man dieß nach unseren neuern Schriftstellern glauben sollte. Zufolge der mitgetheilten formellen Erklärung des Apostolischen Stuhls, welche unseres Wissens durch keine spätere abrogirt ist, kann diesseits der Alpen mit geringen Modificationen wegen der nothwendigen Rücksichtsnahme auf die veränderten Verhältnisse, nur Derjenige als arm betrachtet werden, dessen Vermögen den Werth von 300 römischen Ducaten, oder ungefähr 800 Thaler unseres Geldes, nicht übersteigt. Die Petenten sollen jedoch auch noch in forma pauperum dispensirt werden, wenn sie zwar nicht mehr nach dem angegebenen Satze als canonisch arm betrachtet werden können, jedoch ihr Vermögen den Werth von 1000 römischen Ducaten oder gegen 2667 Thaler unseres Geldes nicht übersteigt. In diesem letztern Falle sind sie jedoch gehalten, als Componenda vier Procent von ihrem Vermögen zu bezahlen, inwiefern ihre Verhältnisse dieß gestatten; indem andernfalls auch diese Auflage denselben ausdrücklich erlassen werden soll. Nach diesen Bestimmungen ist auch in den einzelnen Fällen, wo eine Person ein bestimmtes jährliches Einkommen hat, die Frage, ob dieselbe als arm in der vorliegenden Beziehung zu betrachten sei, leicht zu beantworten. — Da die Quinquennal-Facultäten der Bischöfe pro foro externo meistens auf dispensationes cum pauperibus beschränkt sind, so ist die Wichtigkeit des vorliegenden Punktes in's Auge springend, indem hiernach selbstredend alle derartigen Dispensen, welche der Bischof in Kraft der Quinquennal-Facultäten Personen ertheilt, welche nicht als canonisch arm betrachtet werden können, eo ipso nichtig sind. Die fast einstimmige Meinung

der Kirchenrechtslehrer und Moraltheologen, daß auch die in forma pauperum ertheilten päpstlichen Dispensen ungiltig seien, wenn die Petenten sich fälschlich als arm in dem Dispensgesuche dargestellt haben, steht im Widerspruche mit einer Declaration der S. Congregatio Concilii vom 9. September 1679." — Wir könnten von derartigen Erörterungen, die das ursprüngliche, unverkümmerte Recht der Kirche wieder zur allgemeinen Anerkennung zu bringen geeignet sind, noch mehrere aufführen, wollen aber jetzt noch den andern Punkt berühren, dessen wir oben erwähnt haben. Dem unbedingten Zurückgehen auf die ältern Canonisten verdankt das in Rede stehende Werk den weitern Vorzug, daß es für den practischen Seelsorger in hohem Grade brauchbar ist und ihm die Lösung einer Menge von Fällen des practischen Lebens darbietet, über welche man in den gewöhnlichen Bearbeitungen des Eherechts vergebens Aufschluß sucht. Wie in den Werken jener ältern Meister das casuistische Element besonders hervortritt, die Bestimmungen des Rechts mit ebenso großer Ausführlichkeit als Genauigkeit bis in's Einzelnste hinaus durchgeführt und alle nur denkbaren Fälle des Lebens im Geiste der Gesetzgebung zum Voraus gelöst werden, so hat auch der Hr. Verfasser die aufgestellten Hauptsätze immer klar und bestimmt bis in ihre letzten Consequenzen dargelegt und für jede Behauptung die betreffenden Autoritäten genau allegirt, so daß die Praxis wenige Fälle darbieten dürfte, deren gründliche Lösung in seinem Werke nicht zu finden wäre. Zur Begründung des Gesagten verweisen wir auf die Grundsätze, welche der Hr. Verfasser über einen anscheinend minder wichtigen Punkt der seelsorgerlichen Praxis aufstellt. S. 119 sagt er über die

Form der Proclamationen: „Durch den genau begrenzten Zweck des kirchlichen Eheaufgebots ist zugleich die äußere Fassung und der nothwendige Inhalt des Aufgebots selbst gegeben. Was zunächst die persönlichen Verhältnisse der betreffenden Brautleute betrifft, so müssen natürlich alle Bestimmungen in das Aufgebot hineingezogen werden, welche dazu nothwendig sind, die Brautleute den Zuhörern kenntlich zu machen. Als solche Bestimmungen werden in der Regel nur anzusehen sein: Genaue Angabe des Namens, des Geburts- und Wohnorts, der Pfarrei und des Standes der Brautleute, sowie genaue Bezeichnung der Eltern derselben mit specieller Angabe, ob dieselben noch leben oder bereits gestorben sind. Ist die Braut Wittwe, so wird auch die genaue Bezeichnung des frühern Gatten erfordert, indem die Wittwe in der Regel unter dem Namen ihres verstorbenen Mannes mehr gekannt ist, als unter ihrem eigenen, den sie seit ihrer ersten Heirath nicht mehr getragen hat. Auf diese Angaben wird sich das kirchliche Eheaufgebot in Betreff der persönlichen Verhältnisse der Brautleute in der Regel beschränken müssen. Im Allgemeinen ist alles und jedes nicht unumgänglich nothwendige Persönliche, dessen öffentliche Erwähnung die Ehecontrahenten schmerzlich berühren dürfte, im Aufgebote auf's Strengste zu vermeiden, da der Kirche bei Anordnung dieser heilsamen Maßregel Nichts ferner lag, als dadurch Veranlassung zu persönlichen Ehrenkränkungen zu geben. Von diesem Standpunkte des kirchlichen Geistes der Liebe und Schonung wird der Seelsorger in einzelnen Fällen bei der Promulgation von Brautleuten mit nicht zu großer Umsicht zu Werke gehen können. Ohne die äußerste Nothwendigkeit darf nament-

lich in dem Aufgebote keine Erwähnung von der illegitimen Geburt der Contrahenten geschehen und wenn z. B. die Braut in der öffentlichen Meinung als legitime Wittwe gilt, obgleich ihre frühere Verbindung in Wahrheit nur eine illegitime und unkirchliche war, so muß dieselbe unter dem Wittwennamen, unter welchem sie allgemein bekannt ist, kirchlich ausgerufen werden. Es muß ferner in der öffentlichen Eheverkündigung ausgedrückt werden, daß das so eben ergehende Aufgebot das erste, oder zweite, oder dritte und letzte sei, damit Personen, welche von einem Ehehindernisse Kenntniß haben, oder aus irgend einem Grunde sich zur Opposition gegen die Eheschließung berechtigt glauben, nicht etwa aus Unkenntniß versäumen, rechtzeitig die geeigneten Schritte zu thun. Aus demselben Grunde muß der Umstand, daß Dispens in Betreff des Aufgebots ertheilt sei — nämlich in dem ersten und einzigen Aufgebote, wenn über zwei Proclamationen, und in dem zweiten Aufgebote, wenn nur über eine Proclamation dispensirt ist — besonders hervorgehoben werden. Die große Bedeutung, welche das öffentliche Aufgebot in der Regel auf die aufgerufenen Brautleute in den Fällen hat, wo die Ehe selbst nicht zu Stande kommt, begründet für den Pfarrer die strenge Pflicht, nur auf das ausdrückliche Ansuchen der Brautleute selbst und erst nachdem er sich Gewißheit darüber verschafft, daß die Brautleute mit der erforderlichen Freiheit in die eheliche Verbindung einwilligen, zur Vornahme der Proclamationen zu schreiten. Aus derselben Rücksicht ist das Aufgebot zu unterlassen, wenn der Ehe ein Hinderniß entgegensteht; jedoch wird in diesem letzten Falle die Anticipation der Proclamationen durch die Dringlichkeit der Umstände gerechtfertigt erscheinen,

wenn die moralische Gewißheit vorliegt, daß das Ehehinderniß am Schlusse der Proclamationszeit durch Dispens gehoben sein werde". Sodann legt der Hr. Verfasser ausführlich die Gründe dar, welche den Bischof von allen und die, welche ihn von einzelnen Proclamationen zu dispensiren berechtigen.

Indem wir hiemit unsere kurze Anzeige beschließen, empfehlen wir das genannte Werk ganz besonders den praktischen Seelsorgern und wünschen demselben eine große Verbreitung, die es in jeder Beziehung verdient.

Kober.

4.

Handbuch der Philosophie für die Schule und das Leben. Bearbeitet von C. Greith, Domdekan, Official und Direktor der st. gallischen Stiftsbibliothek, Professor am philosophischen Kurse daselbst, und P. Georg Alber, Kapitular des Stiftes Einsiedeln und Professor der Philosophie am dortigen Lyzeum. I. Band, die analytische Philosophie. Erste Abthlg: Propädeutik oder Einleitung in die Philosophie. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung, 1853. IX S. und 148 S. gr. 8. Preis 45 kr.

Die Verfasser des vorliegenden Handbuches wollen dem Vorwort zufolge die Philosophie der alten christlich-germanischen Zeit mit den wirklichen Fortschritten der Philosophie der neuern Zeit vermitteln. Dieses Streben ist lobenswerth, ja sogar unumgänglich nöthig. Auch wir sind derselben Ansicht. Denn will man Glauben und

Wissen auf der Grundlage der Thatsachen des Selbstbewußtseins wirklich versöhnen, so ist die Rückkehr zum reinen Theismus sonder Zweifel ein Postulat. Die Philosophie der Verfasser „treu dem wahren und lebendigen Gott", findet mit Recht „ungleich größere Schwierigkeit in das allgemeine und unbestimmte Wesen eine Bewegung zu verlegen und aus dem blinden bewußtlosen Sein die nach Ideen geordnete wirkliche Welt abzuleiten, als dieses Weltwesen und die ihm entsprechende Idee auf den letzten transcendenten Grund aller Bewegung, Ordnung und Zweckbestimmung — auf Gott, den absoluten Geist zurückzuführen; größer erscheint ihr das Kreuz für den Verstand, die Welt als einen Abfall der Ideen von sich oder aus einem Ueberspringen der logischen Idee ins Anderssein zu erklären, als sie hervorgegangen aus dem Schöpfungsakte Gottes sich vorzustellen, und unendlich unbegreiflicher fällt ihr, wie das anfänglich blinde Sein durch den Weltproceß zum absolut persönlichen Wesen werden könne, als den Absoluten vor aller Weltwerdung in seiner inneren Selbstoffenbarung ewig in sich vollendet an der Spitze des Systems und aller Bewegung nach außen aufzufassen (S. VII u. VIII)". — Uebrigens wollen die Verfasser hiemit ein Handbuch liefern, welches der studierenden Jugend als Leitfaden dienen soll, und zugleich den Anforderungen der Wissenschaft in Betreff der möglichst reichhaltigen Zusammenfassung des Inhalts zu entsprechen sich bestreben wird (S. VIII u. IX).

Der Verfasser der hievon erschienenen Propädeutik sucht nun in einer allgemeinen Einleitung den Begriff, die Nothwendigkeit und die Gliederung der Philosophie zu ermitteln. Die Aufgabe der Propädeutik ist (S. 4 §. 6): „I. die

Begriffsbestimmung der Philosophie, oder die Philosophie nach ihrem Begriffe, II. die Stellung der Philosophie oder die Philosophie nach ihrer Relation, III. die Gliederung der Philosophie, oder die Philosophie nach ihrer Encyclopädie." In der I. Abth. bespricht sodann der Verfasser „die Philosophie nach ihrem Begriffe". Er sagt (S. 5, §. 9): „Wir können die Philosophie wörtlich, sächlich und geschichtlich oder nach ihrem Worte (Nominaldefinition), nach ihrem Inhalte (Realdefinition) und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung (historische Definition) bestimmen." In dem I. Hauptstück der I. Abth. gibt er „die Begriffsbestimmung nach ihrem Worte". S. 6 §. 11: „In dem Worte — Philosophie — liegen die beiden Begriffe Weisheit und Liebe mit dem Gesammtbegriffe — Liebe zur Weisheit verbunden." Gut bemerkt der Verfasser: „die Weisheit schließt die Erkenntniß der Wahrheit und zugleich die Anwendung der erkannten Wahrheit im sittlichen Leben des Menschen in sich" (= die Tugend). Denn (S. 9) „der Weise will das Wahre zugleich als das Gute". (S. 11): „Daß die Philosophie, wie sie wirklich betrieben wird, sich ausschließlich auf das Gebiet der reinen Wissenschaft zurückgezogen, und die Ausbildung des sittlichen Lebens ihrer Alumnen völlig unberücksichtigt läßt, muß als ein Abfall von ihrer ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung angesehen werden." Mit treffendem prakischem Geschick zeigt nun der Verfasser (von §. 16—22) „die subjektiven Bedingungen", die bei demjenigen vorausgesetzt werden müssen, der sich dem Studium der Philosophie zu widmen gedenkt. Dieselben sind a) die Receptivität, „das Vermögen des menschlichen Geistes, höhere Vernunfterkenntnisse in sich aufzunehmen, zu fassen und zu verstehen (S. 11 f.)".

Zuerst entwickelt sich das sinnliche Erkenntnißvermögen, dann die Verstandeserkenntniß und zuletzt die Vernunfterkenntniß. „Das wissenschaftliche Erkennen bezeichnet die Thätigkeit des menschlichen Geistes, worin der Verstand mit der Vernunft und diese mit jenem harmonisch verbunden, um einen Gegenstand klar, vollständig und aus seinem letzten Grunde und Wesen zu erkennen.“ Schön bemerkt der Verfasser (S. 13): „der Verstand ohne die Mitwirkung der Vernunft mißstaltet die Philosophie zu einem leeren und abstrakten Formalismus, dem keine höhere Idee innewohnt, und die Vernunft ohne Mitwirkung des Verstandes geht im Gebiete der Wissenschaften Irrlichtern und Phantomen nach. Die vereinte Kraft der Intelligenz, d. h. die Vernunft mit dem Verstande verbunden, ist daher das Organ der philosophischen Wissenschaft.“ b) Die zweite subjektive Bedingung ist „die Selbstthätigkeit der Intelligenz, das Aufgefaßte in sich zu verarbeiten, zu prüfen, anzureihen und wieder eigenthümlich in sich auszubilden“ (§. 18. S. 13—14). Wir können es uns nicht versagen, hierüber eine passende Bemerkung des Verfassers für unsere Zeit mit Stillschweigen zu übergehen (S. 14 f.): „die Selbstthätigkeit des Geistes in dem Streben nach der philosophischen Wissenschaft darf nicht von vornherein durch diese oder jene Auktorität, durch dieses oder jenes Statut oder Gesetz, Meinung oder Convention der Menschen gebunden oder mit Beschlag belegt werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Studierende der Philosophie mit jener geistlosen Borniertheit behaftet sein dürfe, welche jede Auktorität und jedes Gesetz oder das positiv Gegebene, kurz — alles was nicht unmittelbar seiner Vernunft entströmt, geradezu verneinet und verwirft.“ „Das gründliche Studium

bewahrt „aber auch" vor jener geistigen Borniertheit, welche die Philosophie für eine unheilbringende Beschäftigung des menschlichen Geistes oder für einen Abfall von der Demuth des Glaubens erklärt. Was wäre das für eine Wissenschaft, die in ihren Resultaten mit der wahren Religion in Widerspruch käme, da die ewige Vernunft sich auch in ihren Offenbarungen gleich bleibt, und in der übernatürlichen wie in der natürlichen Offenbarung sich übereinstimmend darstellt, wenn letztere richtig verstanden wird." c) Die dritte subjektive Bedingung ist endlich „die reine Liebe zur Weisheit oder die uneigennützige Liebe zur Wissenschaft des Wahren und deren Darstellung im Guten durch die Handlungen des sittlichen Lebens". (S. 15. §. 20—22). Denn der sittliche Wille „unterstützt die Vernunft in der Erkenntniß und Erforschung der höheren Wahrheit" (S. 19). Am Schlusse dieses Hauptstückes bestimmt der Verfasser sodann die Philosophie nach ihrer Wortbedeutung als „ein reines Streben nach Weisheit, um durch die Freithätigkeit der Intelligenz und des Willens, die Wissenschaft der Wahrheit und die ihr entsprechende harmonische Ausbildung im sittlichen Leben zu erlangen" (§. 23).

Im II. Hauptst. der I. Abth. bespricht der Verf. „die Begriffsbestimmung der Philosophie nach ihrem Inhalte". Er untersucht (§. 24): a) Was in ihr erkannt wird oder ihr Gegenstand. b) Wie es erkannt wird oder die Erkenntnißart (nämlich in der Form der Allgemeinheit, der Nothwendigkeit und der Unbedingtheit). c) Die Einheit beider Momente oder die wissenschaftliche Kunstform. — Die Objekte der Philosophie sind nach dem Verf.: der Mensch, die Welt (Natur) und Gott (§. 25—31). Allerdings waren diese drei Objekte bisher der gewöhnliche

Inhalt der Philosophie. Doch dürfte mit ihnen der ganze Inhalt des Selbstbewußtseins und aller Wirklichkeit noch nicht bezeichnet sein. Denn erwägt man, daß der Mensch die Synthese von Geist und Natur (Leib) ist, und daß die Natur für sich auch außer dem Menschen besteht, so wird die Vernunft unwillkürlich zur Ahnung hingetrieben, daß ebenso ein naturfreier (reiner) Geist existiren könne. Auch findet die Vernunft fast in allen Religionssystemen den Glauben an reine Geister vor. Es dürfte demnach nicht unzweckmäßig sein, auch die Lehre von den reinen Geistern als Vorbereitung zur christlichen Offenbarungsphilosophie in die Reihe der Erkenntnißobjekte der profanen Philosophie aufzunehmen. — Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß das Selbstbewußtsein des Menschengeistes der Ausgangspunkt der Philosophie ist. Im §. 26 sagt er: „der Mensch hat das Bewußtsein seines eigenen Seins und nimmt dieses als Voraussetzung und Ausgangspunkt zu jeder weiteren Bewegung seines Denkens und Erkennens.“ Im §. 37 endlich bestimmt er die Philosophie nach ihrem Inhalte „als die Wissenschaft von Gott, dem Menschen und der Welt, und da diese in ihrer Idee erkannt werden sollen, als die Wissenschaft der Ideen, welche allgemeine, wesentliche und unbedingte Erkenntnisse anstrebt, und sie im systematischen Zusammenhange darstellt“.

Im III. Hauptstücke der I. Abth. gibt der Verf. „die Begriffsbestimmung der Philosophie nach ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (§. 38—58). S. 31: „So verschieden die Gesichtspunkte waren, von denen aus im Laufe der Zeiten die Idee der Philosophie von denkenden Männern aufgefaßt wurde, so verschieden sind auch ihre Systeme und nach diesen Systemen die Begriffsbestimmung der

Philosophie ausgefallen.“ Er stellt nun in Kürze die Systeme der wichtigsten Denker dar, und gibt hierauf oder entwickelt selber demzufolge ihre Begriffsbestimmung der Philosophie. Diese Abhandlung ist äußerst gelungen und interessant. Da diese Parthie für die Leser sehr instruktiv ist, so wollen wir die Begriffsbestimmungen der Philosophie der bedeutendsten Denker der ältern und neuern Zeit aufführen.

1) „Nach den orientalischen Systemen ist die Philosophie die Erkenntniß, wie die Dinge aus dem Urwesen durch Emanation hervorgegangen sind und nach vollendetem Lebenscyklus wieder in dasselbe zurückkehren“ (S. 33). 2) Nach den griechischen Systemen besteht die Philosophie a) „nach der Auffassung der jonischen Naturphilosophen in einem über die gemeine Anschauungsweise sich erhebenden Verfahren, den Ursprung der sichtbaren Natur aus einem bestimmten Grundelemente oder Principe zu erklären“ (S. 34). b) Nach Pythagoras ist sie „das Streben, das Wesen, die Form und das Wechselverhältniß der Dinge aus Zahlen und deren Combination zu erkennen und zu deuten“ (S. 34). c) Nach der eleatischen Schule wäre sie „die Lehre von dem Einen, ewigen und unveränderlichen Sein (Alleinslehre) im Gegensatze der Erkenntniß der erscheinenden Dinge, deren Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung und Wandel bloßer Schein sind, gehalten an die untrügliche Erkenntniß des reinen Seins“ (S. 35). d) „Im Geiste der sokratischen Lehren ist die Philosophie das Streben, auf dem Wege der Selbsterkenntniß die wahre Erkenntniß Gottes und der Tugend zu gewinnen, und dadurch den Menschen zur Erreichung eines unsterblichen Lebens sittlich gut und gottähnlich zu

machen" (S. 36). — e) „Im Geiste des platonischen Systemes ist die Philosophie zu bestimmen als die Wissenschaft der Vernunft von Gott als dem wahrhaft Seienden und den Ideen, aus welchen die wahren Erkenntnisse der Natur und des Menschen als eines moralischen und politischen Wesens oder eines Gliedes der sittlichen und bürgerlichen Ordnung im Staate abzuleiten sind" (S. 38). f) Nach Aristoteles wäre sie „die auf dem Boden der Erfahrung kritisch und reflektirend gewonnene Summe von Erkenntnissen über das absolute Sein — Gott — und die von ihm gesetzten Principien (Kategorien) der Dinge, über die Welt und den Menschen als eines sittlichen und rechtlichen Wesens unter der Grundansicht, daß die menschliche Intelligenz in der Erkenntniß der Dinge auf die Ermittlung und Erreichung des schlechthin Wahren und Guten verzichten und sich mit der Erkenntniß des relativ Wahren und Guten begnügen müsse" (S. 41). — 3) „Nach der übereinstimmenden Ansicht der Scholastiker kann die Philosophie bestimmt werden als die auf der Grundlage des christlichen Glaubens gewonnene systematische Erkenntniß der Vernunft von Gott, der Welt und dem Menschen und ihren gegenseitigen Beziehungen" (S. 43). — 4) Neuere Philosophie. a) „Im Sinne und Geiste des Cartesius ist die Philosophie das wissenschaftliche Bestreben, auf dem Wege des Zweifels an jeder vorausgesetzten Wahrheit im Selbstbewußtsein das erste Criterium der Gewißheit und in der Idee Gottes den Realgrund der Wahrheit zu gewinnen, aus dem allerrealsten Wesen sodann die gegensätzlichen und geschaffenen Substanzen von Sein und Denken, oder Körper und Geist, und Leib und Seele, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erkennen und zu bestimmen"

(S. 44). b) Nach Spinoza ist sie „die Wissenschaft von Gott der Einen unendlichen Substanz, von welcher Denken und Ausdehnung als nothwendige Grundbestimmungen, die Einzeldinge aber als bloße Modificationen und Accidenzen aufzufassen sind, und welche Alleinslehre der praktischen Philosophie die maaßgebenden Bestimmungen über Freiheit, Gutes und Böses, Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen ertheilt" (S. 46). c) Nach Leibnitz ist sie „die Wissenschaft von Gott als der einen Urmonas und des Universums als der Summe aller anderen, mit Gott verbundenen, unter sich aber unabhängigen Monaden, welche durch eine vorherbestimmte Harmonie zu dem übereinstimmenden Ganzen des Weltalls verbunden sind" (S. 47). d) Nach Kant ist sie „die kritische Untersuchung über das gesammte Erkenntnißvermögen des Menschen und aller in ihm liegenden Kräfte, Gesetze und Formen, oder Prüfung über die Möglichkeit und die Bedingungen der sinnlichen, verständigen und übersinnlichen Erkenntnisse mit dem Resultate, daß in den sinnlichen Erkenntnissen nicht das Ansich, sondern nur die Erscheinung der Dinge, in den übersinnlichen aber die metaphysischen Ideen nicht erkennbar, sondern als bloße Postulate der praktischen Vernunft nachzuweisen sind" (S. 49). e) Nach J. G. Fichte ist sie „die Wissenschaft von dem Wissen schlechthin; die Wissenschaftslehre oder die Construktion des Selbstbewußtseins und die Deduktion aller geistigen Erkenntnisse, Gesetze und Vermögen, so wie der sinnlichen Anschauungen und deren Objekte aus demselben, mit dem Endresultate, daß für das Wissen die Außenwelt nur als intellektuelle Täuschung und die Idee Gottes nur in der Allgemeinheit einer moralischen Weltordnung erscheine" (S. 52). f) Nach

Schelling ist sie „die Wissenschaft des Absoluten, deren Organ die intellektuelle Anschauung oder der absolute Erkenntnißakt der Vernunft ist, vermöge welcher das Absolute selbst als die Indifferenz des Idealen und Realen und alles Endliche als quantitative Differenzirung des Realen und Idealen aus der absoluten Substanz oder höhern Einheit beider abgeleitet werden kann“ (S. 53). g) „Nach Jakobi hat die Philosophie die Aufgabe, alle Erkenntnisse auf die unmittelbare Gewißheit des Gemüthglaubens zu beziehen und daraus zu begründen“ (S. 54). h) Hegel selbst bestimmt die Philosophie „als die Wissenschaft der Vernunft, sofern sie ihrer selbst als alles Seins bewußt wird“ (S. 56). Der Verfasser macht nun einen Rückblick auf die historische Bestimmung der Philosophie (§. 59). Er findet „den tiefern Grund, aus welchem die Verschiedenheit der philosophischen Systeme abgeleitet werden kann: 1) in der Unendlichkeit der Idee der Philosophie und ihres Inhaltes, 2) in der Eigenthümlichkeit und Beschränktheit des jeweilen philosophirenden Geistes, und 3) in der Mannigfaltigkeit des Weges, der Verfahrungsweise oder Methode, die eingeschlagen werden kann, um die Aufgabe der Philosophie zu lösen.“ Auch wir finden in diesen Momenten einen Grund der Verschiedenheit der philosophischen Systeme; doch meinen wir, daß auch noch ein anderer Grund hinzukömmt, und dieser ist: die Verschiedenheit des Standpunktes der Speculation selbst. Allerdings begründen die verschiedenen, vom Verfasser angeführten Verfahrungsweisen, welche dem forschenden Geiste sich darbieten, die Erkenntniß der Wahrheit zu erreichen „als: (§. 62) der Philosophirende kann entweder vom Sinnlichen ausgehen, um zum Uebersinnlichen zu gelangen, oder aber

den entgegengesetzten Weg einschlagen; er kann ferner vom Zweifel beginnen, und zu den möglichst gewissen Sätzen emporsteigen, oder umgekehrt von unmittelbar gewissen Wahrheiten anheben und von ihnen aus das ganze übrige Gebiet der Erkenntniß beleuchten und erklären," — eine Verschiedenheit in den Systemen, aber mehr eine formelle, als eine wesentliche. Denn gesetzt: ich stehe auf dem dualistischen Standpunkte, wo Geist und Natur und also auch Gott und Welt wesentlich verschieden sind: so komme ich zu demselben Resultate, ich mag jetzt von der Betrachtung der sinnlichen Natur ausgehen, und alsdann zum Uebersinnlichen: zum Geist und zu Gott emporsteigen, oder umgekehrt. Die beiden Systeme, welche sich auf diesen zwei Wegen ergeben, werden blos formell, aber nicht wesentlich verschieden sein. Wahrscheinlich wird der Verfasser diesen Punkt erst in der Dialektik vollständig besprechen. Indeß dürfte es nicht unzweckmäßig sein, wenn bereits in der Propädeutik der Philosophie es erörtert würde: wie vielerlei Standpunkte in der Speculation denkbar sind? und wenn nach gewonnenem empirischen Bewußtsein von Geist, Natur und Gott in der Anthropologie, auf dieser Grundlage alsdann in der Dialektik der wahre Standpunkt der Speculation begründet würde. Vorläufig hievon in der Propädeutik Erwähnung zu thun, scheint uns deßhalb nöthig, weil der jeweilen eingenommene Standpunkt der Speculation bereits einen Einfluß auf die Reconstruktion der Anthropologie selber übt. Denn so gestaltet sich die Anthropologie wesentlich anders auf dem monistischen (z. B. hegel'schen) oder monadistischen Standpunkte, als auf dem dualistischen. Auch würde es hiedurch in der Propädeutik noch begreiflicher, weßhalb die historische Begriffsbestim-

mung der Philosophie so verschieden ist. — Uebrigens ist die Verschiedenheit der philosophischen Systeme auch noch bedingt durch die Verschiedenheit der Erkenntnißprincipien.

In der II. Abth. betrachtet der Verfasser „die Philosophie nach ihrer Relation.“ (S. 60.) Sie steht zuerst mit unserm Bewußtsein „als der subjectiven Grundlage der Ideen, als auch nach Außen mit der objectiven Darstellung derselben in den Wissenschaften, den Künsten und Lebenshandlungen der Menschen in Beziehung“ (§. 63). Im ersten Abschnitte des I. Hauptstückes der II. Abth. beschreibt der Verf. deßhalb die Stufen des Bewußtseins. Er unterscheidet a) die niederste Stufe — das empirische Bewußtsein (§. 66), b) die höhere Stufe — das reflektirende Bewußtsein (§. 67), wo die Fragen erhoben werden „über das was, woher und wozu der Dinge.“ „In diesem Kreise des reflektirenden Bewußtseins beginnt die Philosophie sich über das gemeine (gewöhnliche) Bewußtsein erhebend“ (S. 64). c) Die höchste Stufe des Bewußtseins „ist die Stufe des speculativen oder wissenschaftlichen Bewußtseins und Erkennens in der Sphäre der Vernunft“ (§. 71). Im I. Abschnitte des II. Hauptstückes der II. Abtheilung bestimmt der Verfasser sodann „die Beziehungen der Philosophie zu den Stufen des Bewußtseins.“ — Beide Hauptstücke enthalten viele treffliche Bemerkungen. „Mit dem Rückblick auf die drei Entwicklungsstufen des Bewußtseins“ zeigt der Verfasser nun: „ positiv, was in Wahrheit den Namen Philosophie verdiene, und negativ, was hinwiederum diesen Namen nur fälschlich an der Stirne trage“ (S. 70). 1) Die negative Bestimmung der Philosophie lautet dahin: sie ist nicht zu verwechseln: a) „mit dem Vielwissen, welches ein grund- und zusammenhangsloses Erkennen bezeichnet

(§. 75). Solches findet auf der ersten Entwicklungsstufe des Bewußtseins statt, wo die sinnliche Vorstellung und Gedächtnißkraft vorwaltet." b) Ebensowenig ist sie Sophistik, „die auf der mittleren Entwicklungsstufe stehen bleibend, den Verstand von der Vernunft und dem Gemüthe losreißt" (§. 76). c) Auch ist sie nicht der Philosophismus der neuesten hegel'schen Schule. — 2) Was die positive Bestimmung der Philosophie betrifft, so sagt der Verfasser: „Während die Philosophie ihrer Idee nach identisch ist mit dem Urwissen der absoluten Vernunft, bleibt die Philosophie in der Wirklichkeit auf das Streben angewiesen: Gott, die Welt und das Ich so zu erkennen, wie sie im absoluten Wissen Gottes erkannt sind" (§. 81). — Im II. Abschnitte der II. Abtheilung hierauf behandelt der Verfasser im I. Hauptstücke: „die äußere Beziehung der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften" (als zur Mathematik, zu den Erfahrungswissenschaften und zu den Berufswissenschaften); im II. Hauptstücke zur „Kunst" und im III. Hauptstücke zum „Leben" (§. 83 — §. 127). Hieraus beweist er den besonderen Werth der Philosophie.

In der III. Abtheilung endlich bespricht der Verfasser: „die Gliederung der Philosophie" (§. 128). Hier bemerkt er mit Recht (S. 129): „Wird der Begriff der Philosophie irrig und schief bestimmt, wird der Eintheilungsgrund einseitig aufgestellt, werden in Folge dessen die Theile oder Glieder der Philosophie unvollständig oder gegen die Ordnung der natürlichen Reihenfolge, der Ueber- und Unterordnung aufgezählt, so muß die Gliederung dieser Wissenschaft nothwendig unganz und einseitig ausfallen." Er gibt nun im ersten Hauptstück dieser III. Abth. „eine Kritik der bisherigen Eintheilungen der philosophischen Wissen-

schaft" — nach Plato, Aristoteles, nach der Leibnitz-Wolfischen Schule, nach Kant, Fichte, Schelling und Hegel (§. 129—134). Diese Kritik bietet vieles Instruktive und ist scharfsinnig durchgeführt. — Im II. Hauptstück der besagten III. Abth. sucht er den richtigen Eintheilungsgrund für die philosophische Wissenschaft auszumitteln (S. 138): „So verschieden die Methoden sind, die früher bei der philosophischen Wissenschaft angewendet wurden, so verschiedenartig wird auch der Grund zu ihrer Eintheilung bestimmt worden sein." Deßhalb prüft der Verfasser zuerst diese Methoden (§. 136 bis §. 139), nämlich die dogmatische, skeptische und eklektische Methode. Er bestimmt als die wahre Methode die wissenschaftliche (§. 140), „welche alle jene Methoden als organische Funktionen des denkenden Geistes untereinander verbindet und jeder die richtige Stellung im Ganzen anweist." Im Fernern bezieht die wissenschaftliche Methode „nach der Doppelrichtung ihrer eigenen Thätigkeit das Mannigfache der Erfahrung auf die geistige Einheit, und verfolgt dagegen diese in der Vernunft sich kundgebende höchste Einheit in der organischen Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarungen" (§. 141). „Diese geistige Einheit ist die oberste Idee, die Idee Gottes, als des absolut persönlichen Wesens, und Princip alles Seins und Denkens, worin die Intelligenz nicht nur den letzten Zielpunkt für ihre aufsteigende Bewegung, sondern für ihre absteigende auch den Anfangs- und Ausgangspunkt aller weitern Entwicklung der Wissenschaft erkennt" (§. 142). „Der richtige Eintheilungsgrund der philosophischen Wissenschaft kann sonach weder in dem erkennenden Subjekte, noch in dem zu erkennenden Objekte ausschließlich, sondern muß vielmehr in der wissenschaftlichen Vermittlung beider, d. h.

in jener Doppelbewegung des denkenden Geistes liegen, welche den ganzen Inhalt des Subjekts und des Objekts auf die oberste Idee zurückführt und aus ihr wieder entfaltet." „Der richtige Eintheilungsgrund kann daher nur in der analytischen und synthetischen Form und Richtung liegen, nach welcher die menschliche Intelligenz das Subjektive mit dem Objektiven vermittelnd sich zur Aufgabe stellt, auf dem Grunde der Erforschung ihrer Selber bis zum obersten Princip der Gewißheit in der Erkenntniß vorzudringen, und von diesem aus sodann die ganze Wirklichkeit nach ihrem letzten Grunde und Zwecke zu erklären." „Die Eine philosophische Wissenschaft zerfällt demzufolge in die analytische und synthetische Philosophie, die erste wird mehr die Vorschule, die zweite mehr die eigentliche Philosophie sein" (§. 143). Im III. Hauptstück der III. Abtheilung geschieht sodann die weitere Eintheilung der Philosophie (§. 144—147). Wir wollen nur noch eine Uebersicht der Theile der Philosophie nach der Gliederung derselben vom Verfasser (§. 148) beifügen:

„A. Die Propädeutik oder Einleitung in die Philosophie. B. Die Philosophie selbst: I. Die analytische: 1) die Anthropologie oder Lehre vom Menschen, 2) die Logik oder Denklehre, 3) die Dialektik oder Erkenntnißlehre. II. Die synthetische Philosophie: 1) die Metaphysik oder die Philosophie des Wahren: a) Theologie oder Gotteslehre, b) Ideologie oder Ideenlehre, c) Kosmologie oder Weltlehre; 2) die praktische Philosophie, oder die Philosophie vom Sittlich-guten und vom Rechte: a) die Moralphilosophie oder Ethik, b) die Rechtsphilosophie oder Juridik. 3) die Aesthetik oder die Philosophie vom Schönen. III. Die Religionsphilosophie oder die Philosophie von der Rückbeziehung und Wiederver-

bindung der vernünftigen Kreatur mit Gott." Was diese Eintheilung der Philosophie vom Verfasser in die analytische und synthetische betrifft, so haben wir nichts Besonderes dagegen einzuwenden. Im Gegentheile sind wir durch unsere Forschungen auf dieselbe hinausgekommen, jedoch mit einigen divergirenden Modificationen in der Durchführung. Nur dürften Viele die Religionsphilosophie bereits mit der rationalen Theologie verbunden wissen wollen (dem §. 143 zufolge). In der Lehre von der Eintheilung der Philosophie sind, sowie es uns dünkt, die originellsten Auffassungen des Verfassers enthalten. — Auch hat der Verfasser sonst durchgängig treffende Beispiele zur Erläuterung der Begriffe gewählt. Es ist demnach diese Propädeutik ohne Zweifel eine gründliche Orientirung für das Studium der Philosophie und daher den Studierenden derselben mit Recht zu empfehlen. — Wir können sonach zum Schlusse nur wünschen, daß das versprochene Handbuch der ganzen Philosophie von den verehrten Herren Verfassern recht bald vollendet werde.

Zukrigl.

5.

Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma als Element der hl. Eucharistie. Eine historisch-liturgische Abhandlung von **Joseph Giese**, Doktor der Theologie und Priester der Diözese Münster. Mit bischöfl. Approbation. Münster, Theissing. Buchh. 1852. S. 111. Pr. 42 kr.

Diese anziehende Abhandlung zerfällt in einen historisch-symbolischen und einen liturgisch-archäologischen Theil.

In dem ersten wird der Ursprung des Streites darüber, ob zur hl. Eucharistie gesäuertes oder ungesäuertes Brod zu gebrauchen sei, auf das 11te Jahrhundert und bestimmter auf das Erscheinen des Briefes des Michael Cerularius im J. 1053 verlegt. Sodann werden die Verhandlungen über diesen Gegenstand im 11ten, 12ten, 13ten und 14ten Jahrhundert mit Klarheit und Ruhe besprochen. Der 4te Paragraph handelt über die diesfallsigen Verhandlungen auf dem Conzil zu Florenz, über das Unionsdekret und die Erfolglosigkeit desselben. Ungefähr zwei Jahrhunderte nachher erhob sich ein wissenschaftlicher Streit über die angedeutete Frage im Abendlande. Der Jesuit J. Sirmond suchte im J. 1651 nachzuweisen, daß der Gebrauch des gesäuerten Brodes auch im Abendlande während der ersten 8 Jahrhunderte geltend gewesen sei; Kardinal Bona schloß sich mit einiger Vorsicht dem genannten Vorkämpfer an, beide weckten aber bald Gegner, unter welchen der gelehrte Benediktiner Mabillon einer der bedeutendsten ist. Unser Verf. bespricht dies im 4ten und 5ten Paragraph. Der sechste Paragraph verfolgt die weitere Literatur mit besonderer Rücksicht darauf, daß die Lutheraner mehr für das ungesäuerte Brod, die Reformirten für das gesäuerte waren. Melanchthon findet in dem ungesäuerten Brode beim Paschamahle die Reinheit der Lehre versinnbildet. Panes sint azymi, sagt er annot. in evang. die pasch. Id significat puritatem doctrinae. Non fingamus alias opiniones de deo, ut ethnici idololatrae, nec de Christo ut mahometistae et haeretici, nec alios cultus, ut *Papistae,* sed conservetur puritas doctrinae ... Cultus sint azymi, non fermentati humanis opinionibus extra verbum dei, sicut gentes, Mahomet, *monachi.* —

Der 2te Theil bespricht die Einsetzung des hl. Mahles in ungesäuertem Brode. Der Verf. macht den Satz, daß Christus am 14ten des Nisan zu derselben Zeit mit den Juden das Passamahl hielt und das hl. Opfer einsetzte, am 1sten Tage des Passafestes aber gekreuzigt würde, sehr annehmbar; man muß sich nach ruhiger Abwägung der Gründe und Gegengründe auf seine Seite neigen. Die Synoptiker bezeichnen deutlich genug den Tag, an dem man das Osterlamm schlachtete (Mark. 14, 12) oder schlachten mußte (Luk. 22, 7), für den Tag des hl. Abendmahls. Das Imperfekt ἔϑυον und ἔδει steht nicht umsonst; die gesetzliche Gewohnheit und Beständigkeit ist damit bezeichnet. Sollte aber das ἔϑυον auf die Jünger gehn, so würde man erwarten: „als sie das Pascha schlachten wollten." Ueberhaupt wäre dann die Unregelmäßigkeit, daß die Jünger das Osterlamm geschlachtet hätten, von Markus und Lukas vorausgesetzt; da aber diese ohne zwingenden Grund Keiner voraussetzen kann, so vermag der Leser zunächst nur an das Schlachten des Osterlamms im Tempel zu denken, und dies geschah am 14ten Nisan. Daß dieser Tag der erste Tag der ungesäuerten Brode genannt werden könne, ist für die Zeit Christi eingestandene Sache. Schon daraus, daß die Apostel den Herrn fragen, wo er das Osterlamm essen wolle, scheint hervorzugehen, daß die gesetzmäßige Zeit zu diesem Mahle da war. Aber Johannes sagt 19, 14: der Todestag Christi ἦν παρασκευὴ τοῦ πάσχα! War der Todestag der Rüsttag zum Osterfeste, so feierte er das Paschamahl einen Tag zu früh nach jüdischem Gebrauche! Doch παρασκευή ist einfach in die Bedeutung „Tag vor dem Sabbat" = Freitag übergegangen. So sagt es Markus 15, 42; so gebraucht's

Tertull. advers. psych. de jejun. 14 (jejuniis parasceven dicamus) und adv. Marc. 4, 12 (cum prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit parasceve). Josephus Flavius erzählt, daß Augustus den Juden gestattet habe, an Sabbaten und Freitagen (τῇ ... παρασκευῇ) von 9 Uhr an sich nicht vor Gericht zu stellen (antt. 16, 6, 2). Vrgl. den interpolirten Brief des hl. Ignatius ad Trall. 9; vorzüglich aber evang. Nicomed. p. 645 und 650 bei Thilo. Daß der Ausdruck vom Rüsttage zu einem Feste gebraucht werde, kann nicht nachgewiesen werden. Johannes nennt also den Osterfreitag, wie der falsche Ignatius (ep. ad Philipp. 13) den Ostersabbat, Hippolytus die Ostersonntage. — Ferner scheint's unmöglich, daß die Juden am Ostertage Christus gekreuzigt hätten; aber die Hohenpriester wollten es ja nur deshalb nach ihrer Berathung unterlassen, den Herrn am Osterfeste zu tödten, damit kein Auflauf im Volke entstehe; Jakobus wurde nach Hegesipp auf Ostern getödtet. Der Herr Verf. zeigt noch durch sonstige biblische und rabbinische Auktorität, daß das Tödten am Feste nicht verboten war; ja da Pilatus den Barrabas freigab, was am Paschafest zu geschehen pflegte (Johann. 18, 39), so war also das Osterfest schon eingetreten. Die Meinung, man habe von dem Orte, wo man das Osterlamm gegessen hatte, vor dem Morgen nicht weggehen dürfen, widerlegt unser Verf.; dies galt nur vom Paschamahl in Aegypten. Daß man Speisen am ersten Tage der ungesäuerten Brode kaufen durfte (Joh. 13, 29), wird durch Hinweisung auf 2 Mos. 12, 16. gezeigt. Der Umstand, daß die Juden nicht in's Prätorium des Heiden gingen, um ohne Verunreinigung das Pascha essen zu können, paßt nicht auf das Paschalamm, denn da würden

sie bis zum Abend wieder gereinigt geworden sein, sondern besonders auf die Theilnahme an der Chagiga, wie S. 52—54 zu lesen ist. Was aber Joh. 13, 1—2 angeht, so ist die von unserm Verf. vertheidigte Auffassung, wornach πρὸ τῆς ἑορτῆς und εἰς τέλος eine Art von Gegensatz bilden, die natürlichste, und es ist zu übersetzen: „Jesus, wissend, daß seine Stunde gekommen sei, auf daß er aus dieser Welt zum Vater hinüberginge, liebte die Seinigen in der Welt, da er vor dem Passafeste sie geliebt hatte, bis zum Ende.“ Unser Verfasser legt noch ein sehr großes Gewicht darauf, daß Polykarpus und überhaupt die Kleinasiaten immerdar der Meinung gewesen seien, Christus habe am 14ten Nisan das Pascha gegessen, und daß sie sich dafür auf das Evangelium des hl. Johannes berufen hätten. Das ist nun freilich so deutlich nicht. Der Osterstreit betraf zwei Punkte: 1) den Tag, an welchem man die Auferstehung Christi feiern solle, d. h. ob immer am Sonntage, oder ob an dem Monatstage, auf welchen die wirkliche Auferstehung des Herrn gefallen ist, ohne Rücksicht auf den Wochentag. Dieses wird ganz klar aus dem Schreiben des hl. Irenäus an Papst Viktor bei Eus. Kg. 5, 24. 2) Es handelte sich um das Fasten in der Charwoche. Wir wissen aus dem Schreiben des Erzbischofs Dionysius von Alexandria († 264) an Bischof Basilides, daß Einige 6 Fasttage ohne Essen ausdauerten, Einige 2 oder 3 oder 4. Irenäus schreibt, Einige fasteten 1 Tag, Andere 40 Stunden, Andere 2 oder 3 oder mehrere Tage. Da nun die Kleinasiaten am 14ten Nisan das Pascha aßen und daran die Fasten beschlossen, so fasteten sie gerade die letzten Tage vor dem Auferstehungsfeste nicht. Vrgl. Eus. Kg. 5, 23. Wir

Philosophie ausgefallen.“ Er stellt nun in Kürze die Systeme der wichtigsten Denker dar, und gibt hierauf oder entwickelt selber demzufolge ihre Begriffsbestimmung der Philosophie. Diese Abhandlung ist äußerst gelungen und interessant. Da diese Parthie für die Leser sehr instruktiv ist, so wollen wir die Begriffsbestimmungen der Philosophie der bedeutendsten Denker der ältern und neuern Zeit aufführen.

1) „Nach den orientalischen Systemen ist die Philosophie die Erkenntniß, wie die Dinge aus dem Urwesen durch Emanation hervorgegangen sind und nach vollendetem Lebenscyklus wieder in dasselbe zurückkehren“ (S. 33). 2) Nach den griechischen Systemen besteht die Philosophie a) „nach der Auffassung der jonischen Naturphilosophen in einem über die gemeine Anschauungsweise sich erhebenden Verfahren, den Ursprung der sichtbaren Natur aus einem bestimmten Grundelemente oder Principe zu erklären“ (S. 34). b) Nach Pythagoras ist sie „das Streben, das Wesen, die Form und das Wechselverhältniß der Dinge aus Zahlen und deren Combination zu erkennen und zu deuten“ (S. 34). c) Nach der eleatischen Schule wäre sie „die Lehre von dem Einen, ewigen und unveränderlichen Sein (Alleinslehre) im Gegensatze der Erkenntniß der erscheinenden Dinge, deren Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung und Wandel bloßer Schein sind, gehalten an die untrügliche Erkenntniß des reinen Seins“ (S. 35). d) „Im Geiste der sokratischen Lehren ist die Philosophie das Streben, auf dem Wege der Selbsterkenntniß die wahre Erkenntniß Gottes und der Tugend zu gewinnen, und dadurch den Menschen zur Erreichung eines unsterblichen Lebens sittlich gut und gottähnlich zu

Christus nicht am 14ten das Pascha feierte, sondern früher das typische Mahl hielt, als die Vorbereitung zum Feste geschah, sieht man daraus, daß er den Jüngern nicht Ungesäuertes gab, sondern Brod und den Kelch." Wir legen auf diese Bemerkung nur insofern Gewicht, als man daraus schließen dürfte, zu seiner Zeit habe der unbekannte Verfasser bei der hl. Eucharistie gesäuertes Brod angewandt gesehen. Unsere Abhandlung führt für diesen Gebrauch im Oriente ein Zeugniß des Origenes, eins des Philoponus aus dem 6ten Jahrhundert und ein auf die Zeit des hl. Ambrosius zurückgehendes an, und legt mit Grund Gewicht darauf, daß die Jakobiten, Nestorianer, Melchiten ꝛc. gesäuertes Brod gebrauchen, was zeigt, daß dieses schon vor ihrer Trennung von der Kirche — im Oriente gebräuchlich war. Doch gebrauchten wieder einige Sekten des Orients das ungesäuerte Brod, woraus der Herr Verf. für seinen Zweck ersprießliche Folgerungen zieht. Die Stelle aus Epiphanius haeres. 30, 16. übersetzen wir also: „Die Mysterien feiern sie in Nachahmung der Heiligthümer in der Kirche fortwährend mit Ungesäuertem und den andern Theil des Mysteriums in bloßem Wasser". Ferner wird nachgewiesen, daß doch auch in einzelnen Kirchen des Orients das ungesäuerte Brod wohl fortwährend zum oft genannten heiligen Gebrauche scheint angewandt zu sein. Da der feine und gelehrte Photius den Abendländern über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes keinen Vorwurf machte, wohl aber Cärularius, so haben einige Theologen gedacht, im Abendlande sei in der Zeit zwischen Ph. und Cär. die Anwendung des nicht gesäuerten Brodes aufgekommen; Dr. G. zeigt aber §. 11 aus Alkuin, Eldephons, dem Gebrauch der Mozaraber, Rhabanus Maurus,

können nun fragen, ob die Kleinasiaten glaubten, deshalb das Pascha am 14ten Nisan essen zu müssen, weil Christus es an diesem Tage gegessen habe, oder ob sie es zum Andenken an das Leiden Christi, des wahren Osterlammes, aßen. Im letzten Falle hätten sie den 14ten Nisan wohl für den Sterbetag des Herrn gehalten. Der Ausdruck *πάσχα σταυρώσιμον* scheint dafür zu sprechen. Noch mehr! Apollinaris, Bischof von Hierapolis, kennet solche, welche behaupteten, Christus habe am 14ten Nisan das Pascha mit den Aposteln gegessen und welche sich dafür auf Matthäus beriefen. Er verwirft ihre Erklärung des Matthäus und sagt, nach ihnen schienen die Evangelien mit einander in Streit zu sein [1]). Wohl kennt er also den scheinbaren Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern, nimmt aber doch an, der Herr habe das Pascha am 13ten gegessen. Sollen wir daraus schließen, daß er sich der Gewohnheit der römischen Kirche angeschlossen habe? Ich weiß es nicht; wenn ich aber lese, daß Polykrates (Eus. Kg. 5, 24) sagt, Philippus, der Apostel, liege in Hieropolis begraben, wo Apollinaris Bischof war, und Philippus habe das Pascha am 14ten Nisan gegessen: so muß ich

1) Chron. pasch. p. 14 ed. Bonn. Die Uebersetzung von *στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* durch: „die Evangelien scheinen ihnen zu widersprechen" ist zu verwerfen, denn a) paßte dann im Munde des Ap. das *δοκεῖ* nicht gut, b) noch weniger der Plural „Evangelien", da er doch das des Johannes nur im Sinne hätte; c) schwerlich würde der Schriftsteller dann *κατά* mit dem Akkusativ gesetzt haben, da er dadurch eine auffallende Zweideutigkeit verursacht hätte, weil man doch geneigt sein muß, *κατ' αὐτοὺς* so zu fassen, wie etwa *κατὰ Πίνδαρον* d. i. wie P. sagt. Gewiß würde Ap., wenn er *κατὰ* gebrauchen wollte, es mit dem Genitiv gesetzt haben. d) Für den Gebrauch von *στασιάζειν* im angegebenen Sinne citire ich Herod. 9, 27 und erinnere an die Bedeutung von *στάσις* Herod. 1, 59.

entweder sagen, in Hieropolis befolgte man keine feste Tradition, oder, A. aß zwar das Pascha am 14ten Nisan, aber zur Feier des Todes Christi, nicht im Andenken an das von Christus am letzten Abende seiner irdischen Laufbahn gehaltene Pascha. Und lieset man, daß er schreibt (a. a. O.): „der 14te ist das wahre Pascha des Herrn, das große Opfer, der Sohn Gottes statt des Lammes, der Gefesselte, welcher den Starken fesselte, der Gerichtete, welcher die Lebendigen und die Todten richtet", so könnte man glauben, durch diese Worte werde die letzte Annahme bestätigt. Wie, wenn auch der hl. Johannes und Polykarpus zur Feier des Sterbetags das Pascha gegessen hätten? Vrgl. meine Abhandlung: De scriptis Joannis Apostoli ... Coesfeldia 1848. p. 21. Daß Melito, Bischof von Sordes um dieselbe Zeit auch über diesen Gegenstand schrieb, ist sicher; aber was? Polykrates führt ihn unter den Zeugen für die kleinasiatische Praxis auf, aber in welchem Sinne feierte er den 14ten Nisan? Daß Klemens von Alexandria, wie Möhler Patrologie S. 315 sagt, gegen ihn geschrieben habe, finde ich durch keine Angabe der Alten bewiesen (s. Eus. Kg. 4, 26); daraus, daß er nach dem Chron. pasch. ed. Bonn. p. 14 sq. das Passamahl Christi auf den 13ten verlegte, folgt es nicht nothwendig. Das aber sieht man, daß Klemens glaubt, mit dieser Zeitbestimmung alle Evangelien vereinigen zu können. Von Polykrates aber muß man wohl annehmen, daß er das Paschamahl des Herrn auf den 14ten habe eintreffen lassen, da er sagt, er und die ihm beistimmenden Bischöfe feierten den 14ten nach der Vorschrift des Evangeliums, was kaum anders zu verstehen ist, und auch das ist sicher, daß er glaubt, die ganze hl. Schrift stimme mit

ihm, also auch das Evangelium des hl. Johannes. Da nun auch die Gegner, welche Hippolytus bestreitet, ihre Pflicht, den 14ten das Pascha zu feiern, aus dem Vorgange Christi ableiteten, so ist, da die Zeit des Hippolytus und des Polykrates nicht ferne standen, der Satz als erwiesen anzunehmen, daß Polykrates geglaubt hat, Johannes, Philippus u. s. w. hätten aus demselben Grunde an diesem Tage das Fest gefeiert. Und da er hervorhebt, er habe jede Schrift durchgelesen, Andre aber, wie wir gesehen haben, sich auf Matthäus und wohl die andern Synoptiker allein beriefen: so ist auch das sicher, daß er das Evangelium des hl. Johannes im Sinne hat, welches er ohnehin dadurch als ihm bekannt bezeichnet, daß er von Johannes sagt, er habe an der Brust des Herrn gelegen. So viel ist also gewiß, daß die Gegner des 4ten Evangeliums aus dem Osterstreite keinen Beweis für ihre Abläugnung hernehmen können. Sie sagen nämlich, in diesem Evangelium sei das Paschaessen Christi auf den 13ten verlegt; da es aber Johannes selbst an dem 14ten gegessen habe, so könne das Evangelium nicht von ihm sein. Unser Verf. hat nun hinlänglich gezeigt, daß der Text des 4ten Evangeliums auch von dem 14ten erklärt werden könne; und unsere bisherige Erörterung hat ergeben, daß auch bei der andern Annahme gegen die Auktorschaft des Apostels nichts Nachtheiliges gefolgert werden kann. — Dr. Giese sagt übrigens mit Recht, daß auch im Fall einer Antizipation der Herr ungesäuertes Brod gebraucht habe, da dieses bei einer Verschiebung nach 4 Mos. 9, 10 f. genommen werden mußte. Und somit folgert er dann: die hl. Eucharistie ist in ungesäuertem Brode eingesetzt. Nicht so der Verf. des Chron. pasch. ed. Bonn. p. 410: „Daß

Christus nicht am 14ten das Pascha feierte, sondern früher das typische Mahl hielt, als die Vorbereitung zum Feste geschah, sieht man daraus, daß er den Jüngern nicht Ungesäuertes gab, sondern Brod und den Kelch." Wir legen auf diese Bemerkung nur insofern Gewicht, als man daraus schließen dürfte, zu seiner Zeit habe der unbekannte Verfasser bei der hl. Eucharistie gesäuertes Brod angewandt gesehen. Unsere Abhandlung führt für diesen Gebrauch im Oriente ein Zeugniß des Origenes, eins des Philoponus aus dem 6ten Jahrhundert und ein auf die Zeit des hl. Ambrosius zurückgehendes an, und legt mit Grund Gewicht darauf, daß die Jakobiten, Nestorianer, Melchiten rc. gesäuertes Brod gebrauchen, was zeigt, daß dieses schon vor ihrer Trennung von der Kirche — im Oriente gebräuchlich war. Doch gebrauchten wieder einige Sekten des Orients das ungesäuerte Brod, woraus der Herr Verf. für seinen Zweck ersprießliche Folgerungen zieht. Die Stelle aus Epiphanius haeres. 30, 16. übersetzen wir also: „Die Mysterien feiern sie in Nachahmung der Heiligthümer in der Kirche fortwährend mit Ungesäuertem und den andern Theil des Mysteriums in bloßem Wasser". Ferner wird nachgewiesen, daß doch auch in einzelnen Kirchen des Orients das ungesäuerte Brod wohl fortwährend zum oft genannten heiligen Gebrauche scheint angewandt zu sein. Da der feine und gelehrte Photius den Abendländern über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes keinen Vorwurf machte, wohl aber Cärularius, so haben einige Theologen gedacht, im Abendlande sei in der Zeit zwischen Ph. und Cär. die Anwendung des nicht gesäuerten Brodes aufgekommen; Dr. G. zeigt aber §. 11 aus Alkuin, Eldephons, dem Gebrauch der Mozaraber, Rhabanus Maurus,

Paschasius Radbertus, daß in England, Spanien, Frankreich, Deutschland in der angeführten Zeit nur ungesäuertes Brod konsekrirt wurde. Man kann Haimo, B. von Halberstadt († 853) hinzufügen, der in seiner Homilie über die Leidensgeschichte nach Markus (homil. pars hiemal. Colon. 1532. p. 636) sagt: nec granum frumenti solum sine aquae admixtione et confectione in panem cuiquam licet offerre, ohne der Säuerung zu gedenken, was doch so gut gepaßt hätte. Ueberhaupt muß man annehmen, daß man immerdar das Bewußtsein gehabt hat, es komme nicht wesentlich darauf an, ob gesäuertes oder nicht gesäuertes Brod gebraucht werde; sonst würden die Homileten diesen Umstand mehr benützt haben. Im 12ten Paragraph wird dargethan, daß ungesäuertes Brod auch vor dem 9ten Jahrhundert bis ins 4te zurück im Abendlande gebraucht sei. Im 13ten Paragraph werden die von den Gegnern vorgebrachten Gründe für den Gebrauch des gesäuerten Brods im Abendlande mit ruhiger Kritik geprüft und gründlich widerlegt. Der letzte Paragraph zieht das aus dem Bisherigen deutliche Resultat, daß einzelne Kirchen des Orients, wir wissen nicht, aus welchen Gründen, auch nicht zu welcher Zeit, zum Gebrauche des gesäuerten Brodes übergegangen sind. — Wir wünschen dem belesenen und doch so bescheidenen Verfasser auf dem Gebiete der Kritik wegen seiner unbefangenen Ruhe und wissenschaftlichen Gründlichkeit noch oft zu begegnen. S. 51 mußte Ignatius ad Philip. als Pseudo-Ign. bezeichnet werden; S. 57, Z. 7 lies: „oder wenigstens zwei von ihnen"; S. 47, Z. 21 scheinen einige Worte ausgefallen zu sein. Der Spruch: in necessariis unitas u. s. w. findet sich bekanntlich nicht bei dem hl. Augustinus. — Die sprachliche Darstellung,

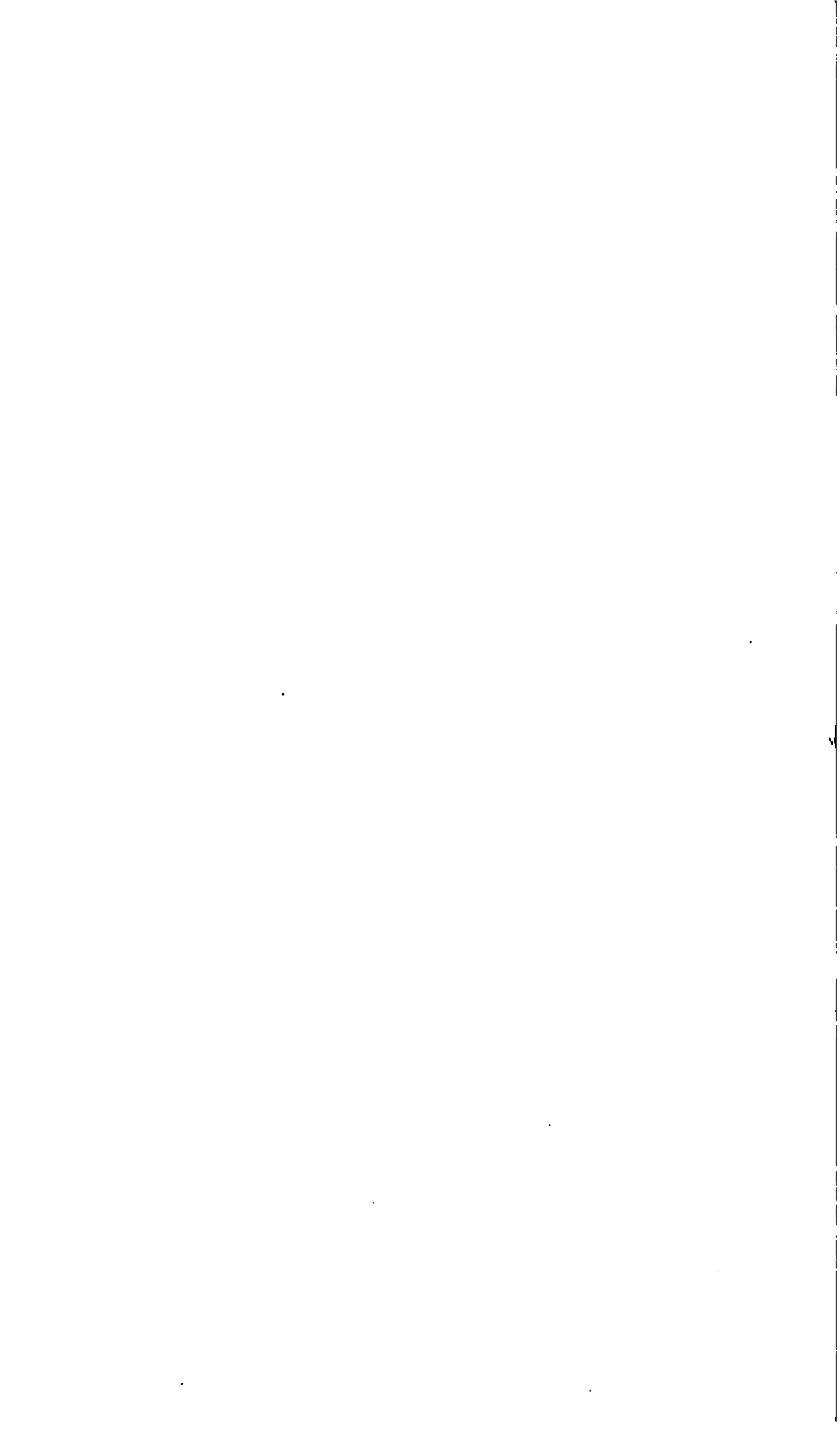
die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt, enthält überflüssig viele Fremdwörter.

Teipel [1]).

---

1) Von dem verehrten Herrn Recensenten, dem unsere Quartalschrift schon manche sehr schätzbare Arbeit verdankt, erschien allerneuestens eine Schrift, auf welche wir die geneigten Leser anmit aufmerksam zu machen uns erlauben, obgleich dieselbe dem Titel nach dem eigentlich theologischen Gebiete ferne zu liegen scheint. Wie aber Hr. Dr. Teipel in eigener Person Theologie und Philologie verbindet, so verknüpfte er beide auch in seiner neuesten Schrift aufs Engste miteinander, indem er den glücklichen Gedanken durchführte, eine kurzgefaßte, aber interessant geschriebene Geschichte der alten Kirche als Grundlage lateinischer Stylübungen für Gymnasisten auszuarbeiten. Haben Andere die Geschichte der Griechen und Römer bei ähnlichen Werken zu Grunde gelegt (z. B. Kraft und Döring), und mit Nutzen, so ist gerade für die obersten Klassen der Gymnasien der kirchenhistorische Stoff noch viel nöthiger und ersprießlicher. Das Buch führt den Titel: „Praktische Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Latein für die obersten Klassen des Gymnasiums. Zugleich Studien zur Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte. Von Fr. Teipel, Doktor der Theol. u. Oberlehrer am Königl. Gymnasium zu Coesfeld (in Westphalen).“ Paderborn b. Schöningh, 1854.

A. d. R.



Literarischer Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Soeben ist in der **Wagner'schen** Buchhandlung zu Innsbruck erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Gams Bonif. Dr. Professor. Die Geschichte der Kirche Christi im neunzehnten Jahrhundert Zugleich eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Berault-Bercastel in einem vollständigen Auszuge bis auf die Gegenwart. I. Band 1. 2. Lieferung. Preis p. Lief. 15 Ngr. oder 54 kr.

Dieses Werk wird in zwei Bänden, jeder von vier Lieferungen binnen Jahresfrist erscheinen, und die Geschichte der Kirche Christi im neunzehnten Jahrhundert umfassen; gleichzeitig wird dieses Werk auch die Fortsetzung zu der Kirchengeschichte des Abtes Berault-Bercastel bilden, welche bis zum Jahre 1800 reicht.

Pouget M. Abbé. Lebensbeschreibung der Maria Theresia Carol. v. Lamourous, genannt die gute Mutter, Stifterin und erste Oberin des Hauses „vom gutem Hirten" oder der Barmherzigkeit zu Bordeaux, gestorben im Rufe der Heiligkeit im Jahre 1836 daselbst. Aus dem Französischen in das Deutsche übertragen und mit vielen historischen Erläuterungen bereichert von einem Freunde der guten Sache. Mit Porträt der Maria Theresia Carol. v. Lamourous. 8. brosch. 33 Bogen. Preis 1 Rthlr. 24 Ngr. oder 3 fl.

Dieses Werk, welches in Frankreich viel Aufsehen erregt hat, ist von sachkundiger Feder mit großem Fleiße sehr getreu in deutscher Sprache wiedergeben und mit vielen historischen Notizen, insbesondere über die französische Revolution, versehen worden. Diese ungemein anziehend geschriebene Biographie wird nicht nur allein den ganzen Klerus, die geistlichen Stifte und Institute, sondern auch jeden gutgesinnten christlichen Leser interessiren und von denselben mit großem Nutzen gelesen werden, indem man in gennantem Buche eine christliche Heldin kennen lernen wird, die in unserer kraftlosen Zeit wohl kaum ihres Gleichen finden dürfte.

„ganze Janhagel von Geschichtsmachern, die bona oder mala fide „das alte Lied hergetrillert, steht da blamirt, wie er's verdient „in seiner ganzen Aermlichkeit und Erbärmlichkeit! — Habe Dank, „wackerer, biederer Landsmann!"

Soest und Olpe im August 1853.

Nasse'sche Buchhandlung.

Im Verlage der **Theissing'schen Buchhandlung** in **Münster** ist soeben erschienen:

Philosophie der Geschichte

oder

über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zu der Kirche des neuen Bundes.

Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah.

Vierten Theiles erste Abtheilung.

Gr. 8. Geheftet. 2 Thlr.

Von diesem für Theologie, Philosophie und Alterthumskunde so bedeutenden Werke des Professors Molitor in Frankfurt befinden sich die drei ersten Bände bereits seit mehreren Jahren in den Händen des gelehrten Publicums, und haben wegen ihres reichhaltigen, mit so vielem Fleiße und so großer Mühe aus einer Menge schwer zugänglicher Werke zusammengestellten Stoffes, wegen der durchgehends darin ausgesprochenen milden und tiefchristlichen Gesinnung, wegen der eben so gründlichen und genauen als leicht übersichtlichen Darstellung der altjüdischen Philosophie und Kabbalah, endlich wegen ihrer, bei aller Tiefe des Inhalts doch sehr gefälligen Form eine so allgemeine Anerkennung gefunden, daß es unnöthig ist, dieses alles hier noch einmal hervorzuheben. Der nun erschienene 4. Theil ist in philosophischer Hinsicht wohl der allerwichtigste, denn er handelt in ausführlicher Weise über die Bedeutung der Kabbalah für das Christenthum und die christliche Philosophie und enthält das Resultat des langjährigen Studiums der Kabbalah und eine klare Entwicklung der tiefsten philosophisch-theosophischen Principien. Namentlich in gegenwärtiger Zeit, wo sich die allgemeine Aufmerksamkeit der gelehrten und theologischen Kreise wieder mehr der christlichen Speculation zuwendet, dürfte dieses wichtige Werk ganz besondere Beachtung verdienen. — Mit der hoffentlich bald erfolgenden 2. Abtheilung des IV. Theiles wird das ganze Werk beendigt sein. Der Preis desselben, so weit es jetzt erschienen ist, beträgt 8 Thlr. 5 Sgr.

Die Verlagshandlung verbindet hiermit die Anzeige daß eine

zweite, bedeutend durchgearbeitete und vermehrte Ausgabe des 1. Theils dieses Werkes sich unter der Presse befindet, und daß sie, um den wiederholt ausgesprochenen Wünschen der Besteller zu entsprechen, die bereits fertigen 25 Bogen als erste Lieferung (geheftet à 1 Thlr. 20 Sgr.) jetzt schon ausgibt; die Schlußlieferung soll zu Ostern k. J. folgen. — Was diese neue Ausgabe des 1. Theiles betrifft, so soll hier nur insbesondere hervorgehoben werden, daß der Verfasser in derselben auf mehrere kritische Untersuchungen, welche in neuester Zeit angestellt wurden, Rücksicht genommen und auch die Einwendungen, die man jüdischer Seits gegen das Christenthum erhoben, nicht unbeachtet gelassen hat; außerdem erhielt die jüdische Literaturgeschichte seit dem achten Jahrhundert in derselben eine völlige Umarbeitung und größere Ausdehnung.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsunddreißigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Osterlamm.

Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments.

Wenn bei der jährlichen Feier des Osterlammes die Kinder die Frage stellten: Warum verrichtet ihr diese gottesdienstliche Handlung? — sollte der Vater antworten: „Es ist das Schonungsopfer Jehova's, welcher an den Häusern der Kinder Israels in Aegypten schonend vorüberging, indem er Aegypten schlug, unsere Häuser aber unberührt ließ“ (Exod. 12, 25—27).

Auch der Sabbat sollte zunächst eine historische Thatsache in Erinnerung bringen, nämlich das Ruhen Gottes am siebenten Tage, nachdem er in sechs Tagen die Welt erschaffen (Exod. 20, 8—11); aber er war zugleich auch eingesetzt zur fortwährenden Erinnerung, daß Jehova es sei, welcher Israel heilige (Exod. 31, 13). Denn in der alten Zahlensymbolik, von welcher im A. T. ein ausgedehnter Gebrauch gemacht ist, zerfällt die Zahl Sieben in Drei, die Signatur (des heiligen) Gottes, und Vier,

die Signatur der (unheiligen) Welt und des (sündbefleckten) Menschen [1]), welcher allerdings nur dadurch geheiligt werden kann, daß der heilige Gott sich seiner annimmt, in Verbindung mit ihm tritt. Wie der Sabbat muß aber auch das Osterlamm außer der Erinnerung an eine historische Thatsache noch einen oder mehrere religiöse Gedanken anzuregen verordnet sein. Denn daß selbst bei der ersten Feier desselben in Aegypten ein bestimmtes Opferthier, eine bestimmte Blutsprengung, bestimmte Zeiten des Schlachtens und Verzehrens u. dgl. von Gott durch Moses vorgeschrieben, und in der nachherigen mosaischen Gesetzgebung theils unverändert, theils modificirt beibehalten wurden, zwingt zu der Annahme, daß die Riten beim Osterlamm gleich allem alttestamentlichen gottesdienstlichen Ceremoniell symbolische Bedeutung haben. Der fromme Israelit meditirte fleißig über die einzelnen Vorschriften des Gesetzes (Jos. 1, 8; Ps. 1, 2), und flehte zu Gott um Erleuchtung, wenn ihm etwas Schweres aufstieß, wobei er sich nicht zurecht finden konnte (Ps. 119, 18); ihm mußte bei fortgesetzter Uebung das ganze, so insbesondere das beim Osterlamm beobachtete Ceremoniell verständlich werden, und im Verlauf dieser Abhandlung wird es sich zeigen, daß wenigstens schon einige Zeitgenossen Mosis die Bedeutung der Riten des Letztern erfaßt gehabt haben.

Philo de septenario §. 18 (Mang. II. 292) lehrt, daß die Osterlammfeier ein Dank- und Erinnerungsfest an den Auszug aus Aegypten sei, und fährt dann fort [2]):

---

1) Vergl. Bähr, Symbolik I. 187 ff.

2) *Οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος, ψυχῆς κάθαρσιν αἰνίττεται τὰ διαβατήρια. Φασὶ γὰρ τὸν σοφίας ἐραστὴν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύειν, ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν παθῶν διάβασιν.*

„Diejenigen aber, welche neben dem Wortsinn der Schrift stets religiöse Wahrheiten ausgedrückt finden, deuten die Osterlammfeier auf eine Reinigung der Seele. Sie sagen nämlich, das Ziel der eifrigen Wünsche und Bemühungen des Weisheitsfreundes" — soll wohl heißen des Frommen, Sprüchw. 1, 7 — „sei nichts anderes, als das Loskommen von dem Leibe und den Leidenschaften." Schade, daß Philo in diesem Referat seine philosophische Sprache gebraucht hat. Er gehört übrigens mit zu denen, deren Deutung er referirt; denn im allegorischen Deuten des biblischen Textes übertrifft ihn Niemand. An eine Reinigung der Seele und an die Befreiung vom Leibe und den Leidenschaften (vergl. Röm. 7, 18 ff.) hat nach Philo's Zeugniß wenigstens ein Theil der gesetzeskundigen Juden bei dem Osterlamm sich erinnert; mehr läßt sich mit Sicherheit aus der Stelle nicht schließen.

Wir könnten nun einfach auf Joh. 19, 36 und 1. Kor. 5, 7 hinweisen, um darzuthun, daß das Osterlamm nicht bloß eine Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, sondern auch ein Typus Christi gewesen sei; aber mit einer solchen Hinweisung ist nichts gewonnen für das Verständniß der symbolischen heiligen Handlungen des A. T. — Es kommt uns darauf an, zu zeigen, was man auf alttestamentlichem Boden im Osterlamm sehen konnte und wirklich gesehen hat. Zu dem Ende wollen wir beim Osterlamm das Opferthier, das Schlachten selbst und den Schlachtort, das Auffangen und die Sprengung des Blutes, Zeit, Zubereitung und Genuß der Opfermahlzeit einzeln vorführen und deuten, und zwar der Kürze halber die Punkte immer zuerst, welche den Weg zur Deutung anderer Punkte bahnen.

Die beim Osterlamm beobachteten Riten sind uns erst verständlich geworden, nachdem es uns geglückt war, uns in den alttestamentlichen Sündopfern zurecht zu finden. Im Folgenden müssen wir darum auf unsere Abhandlung in Jahrgang 1852, Heft 4, dieser Quartalschrift durchweg Rücksicht nehmen[1]).

I. Das Opferthier.

Daß das Opferthier, welches am Osterabend dargebracht wurde, ohne Fehler, תָּמִים, sein mußte, ist nichts besonderes, sondern eine für die Opferthiere überhaupt geltende Vorschrift (Lev. 22, 17 ff.); aber daß es gerade ein männliches, noch im ersten Jahre stehendes Stück

---

1) Wir benutzen die Gelegenheit, um auf einige sinnstörende Druckfehler in der oben genannten Abhandlung aufmerksam zu machen. —

S. 554 Z. 6 v. u. lies: Sünde f. Sünder.
S. 569 Z. 8 v. o. lies: Ueberlegung f. Ueberzeugung.
S. 571 Z. 11 v. o. lies: Nachlassung der Sündenstrafen.
S. 590 Z. 10 v. o. lies: dieses f. daher.
S. 593 Z. 9 v. o. lies: fromm f. ferner.
S. 596 ff. lies durchweg: Opferreihe f. Opferweihe.
S. 599 Z. 2 v. o. lies: sinnen f. siniren.

Zu verbessern haben wir Folgendes: S. 556 Z. 6 und 7 muß es heißen: Das Schuldopferblut wurde ringsum an den Altar im Vorhofe gesprengt. — S. 618 ist die betreffende Notiz nicht aus Melo kaph nachat, sondern aus den Tosaphot zur Mischnah entnommen. — Der Ziegenbock, welchen nebst einem Brandopfer die ganze Gemeinde als Sündopfer darbringt für nicht böswillige Unterlassung von Gebotenem (Num. 15, 24), wird nach der Mischnah Zebachim 5, 2 ebenso behandelt wie der Stier, welchen die ganze Gemeinde als Sündopfer darbringt für nicht böswillige Uebertretung von Verbotenem (Lev. 4, 13 ff.). Wie letzteres ist also auch ersteres ein sakramentales Sündopfer. Was wir S. 566 u. 597 beigebracht haben, um ihm den Charakter eines didaktischen Sündopfers beizulegen, nehmen wir auf Autorität der Mischnah hiermit gern zurück.

Kleinvieh (שֶׂה) laut Exod. 12, 5 sein mußte, unter- unterscheidet es von andern Opfern, und gibt ihm eine eigenthümliche Bedeutung. Das Gesetz verordnet, man solle das Opferthier aus den männlichen Lämmern, oder auch aus den männlichen Zicklein nehmen. Von einem männlichen Zicklein machte man nicht bloß im Nothfalle Gebrauch, wie Theodoret in Exod. quaest. 24 will, sondern nach der viel ältern Nachricht in Pesachim 8, 2 war es im Allgemeinen gleichgültig, ob man ein geeignetes Thier aus der Schaafheerde, oder aus der Ziegenheerde nahm. Ein Lamm wurde aber gewöhnlich gewählt, weil das Gesetz selbst a. a. O. ihm den Vorzug gibt, und es vor dem Zicklein nennt. Onkelos gibt das שֶׂה des Textes durch אִמַּר, die Peschito durch אמרא, agnus, wieder, und beide lassen dann folgen, man solle es aus den agnis oder aus den hoedis wählen. Weil aber gewöhnlich ein Lamm zu diesem Opfer gewählt wurde, so ist es herkömmlich, vom *agnus* paschalis zu reden, und auch wir behalten den Namen Osterlamm bei.

Freiheit in der Auswahl eines Opferthieres aus den beiden Arten von Kleinvieh, und zwar mit Bevorzugung der einen Art, findet außerdem nur noch statt: 1) wenn ein gemeiner Mann ein sakramentales Sündopfer im engern Sinne darbringt, wo ein weibliches Zicklein den Vorzug vor dem weiblichen Lamm hat (Lev. 4, 28. 32), 2) bei dem geringern sakramentalen Schuldopfer, wo die umgekehrte Rangordnung beobachtet ist (Lev. 5, 6). Die Ziegenheerde hat überhaupt den Vorzug bei Sündopfern, die Schaafheerde bei Schuldopfern. Der Ziegenbock wird häufig als Sündopfer und niemals als Schuld-

opfer, der Widder als Schuldopfer und niemals als Sündopfer dargebracht. Die Freiheit in der Auswahl des Opferthieres aus den beiden Arten von Kleinvieh mußte demnach auf den Gedanken führen, daß das Osterlamm aus irgend einem Gesichtspunkte mit den Opfern περὶ ἁμαρτίας zusammen falle; die Bevorzugung eines Opferthieres aus der Schaafheerde, daß es mit den Schuldopfern verwandt sei.

Als Schuldopfer wurde dargebracht ein Widder, wenn schwere persönliche Sündenschuld sakramental getilgt werden sollte; ein männliches Lamm, wenn über den Erfolg und den Werth einer solchen sakramentalen Sühnung durch Symbole religiöse Belehrung ertheilt werden sollte, wie bei dem didaktischen Schuldopfer des Naziräers und des vom Aussatz Befreiten. Freiheit, ein anderes Opferthier in diesen Fällen zu wählen, war nicht gegeben. Solche Sündenschuld aber, welche ex negligentia magis culpabili und ohne allen bösen Willen, oder welche zwar mit Wollen und Wissen, aber doch nicht mit völlig freier Opposition gegen Gott und unter mildernden Umständen contrahirt war, wurde getilgt durch ein Schuldopfer, wozu vorzugsweise ein weibliches Lamm, aber auch ein weibliches Zicklein gebraucht wurde. Andere Schuldopfer gab es nicht. — Das Osterlamm nun schließt sich einerseits durch die gestattete freie Wahl auch eines Thieres aus der Ziegenheerde den geringern Schuldopfern an, und bezieht sich also auf eine Sündenschuld, welche entweder ohne alles, oder nicht mit vollem freiem Wissen und Wollen contrahirt ist; andererseits gehört es wegen seines männlichen Geschlechtes zu den Schuldopfern, welche mit specieller Rücksicht auf schwere Sündenschuld dargebracht

wurden. Da aber nicht ein erwachsenes männliches Thier, Widder oder Ziegenbock, sondern ein junges, im ersten Lebensjahre stehendes männliches Lamm (oder Zicklein) vorgeschrieben ist, so wird das Osterlamm nur den didaktischen Schuldopfern zugesellt werden können.

Aber — schwere Sündenschuld, contrahirt entweder durch gar keinen, oder nicht mit vollem freiem Willen — ist das nicht eine contradictio in adjecto? Allerdings, wenn von persönlichen Sünden die Rede ist. Aber die Israeliten kannten noch eine Sündenschuld, so groß und schwer, daß selbst das feierlichste Opfer des Versöhnungstages sie zu tilgen nicht vermöge. Sie wird von jedem Menschenkind getragen als Erbschuld ohne alles persönliche Zuthun, und ist sogar von den Stammeltern für sich und ihre nachher Erzeugten contrahirt worden nicht mit völlig freiem Wissen und Wollen; denn überlistet durch den Verführer wollten sie ja nur Böses thun, auf daß Gutes komme (Gen. 3, 5). Nur auf diese Erbschuld kann sich das Osterlamm beziehen. Das andauernde Vorhandensein dieser Schuld auf allen Menschen, Sündern wie Frommen, wurde gar oft den Israeliten in Erinnerung gebracht durch die verschiedenen levitischen Reinigungen und durch die didaktischen Sündopfer im engeren Sinne; die Hoffnung auf eine künftige Sühnung dieser Schuld regte alljährig das Osterlamm an, es ist ein typisches Schuldopfer.

II. Die Blutsprengung.

Bei der erstmaligen Feier des Osterlammes in Aegypten sollte mit Anwendung von Ysop das Blut desselben an die beiden Thürpfosten und die Oberschwelle der Thür gesprengt

werden an allen Häusern, in welchen die Israeliten sich befanden, um vorschriftsmäßig das befohlene Mahl zu halten (Exod. 12, 7). Nach der Besitznahme Canaans durfte es gleich den übrigen Opfern nur am Orte des Heiligthums, und zwar im Vorhofe desselben geschlachtet werden (Deut. 16, 6. 7), und jenes dreimalige Sprengen an die Thürgerüste der Wohnhäuser fiel weg. Ueber die Behandlung des Opferblutes hat die hl. Schrift keine Angabe, wohl aber lehrt die Mischnah in Zebachim 5, 8: „Erstgeburt, Zehnte und Osterlamm ..... mit ihrem Blute muß einmal gesprengt werden, doch nur, daß man es sprengt כְּנֶגֶד הַיְסוֹד, an den untern Theil des Altares." Pesachim 5, 6 gibt in Betreff des Osterlammes genauer an, daß der sprengende Priester, stehend אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ, neben dem Altar, also auf dem Boden des Tempelvorhofes, die einmalige Sprengung כְּנֶגֶד הַיְסוֹד ausgeführt habe.

Bei Darbringung des erstgebornen männlichen Viehes fand auch nach Aussage der Schrift Num. 18, 17 eine ganz absonderliche Blutsprengung statt עַל־הַמִּזְבֵּחַ „an den Altar", und die Mischnah gibt in den angezogenen Stellen nur eine nähere Beschreibung dieser Art von Blutsprengung. Bei sämmtlichen Brandopfern, Friedopfern und Schuldopfern wurde nämlich das Blut des Viehes gesprengt עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב „an den Altar ringsum" (Lev. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 7, 2), was Zebachim 5, 4. 5. 6. 7 dahin beschreiben, daß ein zweimaliges Sprengen stattgefunden habe, welches einem viermaligen gleichkomme, und wozu wieder die Tosaphot zu §. 4 die Erklärung geben müssen, daß an die nordöstliche und südwestliche Kante des Altars gesprengt worden sei, dergestalt daß jedes Mal zwei Seiten des Altars besprengt wurden. Die mehrfachen Blut-

sprengungen bei den verschiedenen Sündopfern sind eine bekannte Sache.

Die Art der Blutsprengung ist nun aber bei den Opfern etwas Wesentliches; sie gruppiren sich ja eben dadurch in verschiedene Abtheilungen. Das gleiche Symbol kann aber im Grunde immer nur Ausdruck desselben Gedankens sein, und da sich die Darbringung des Erstgeborenen, des Zehnten und des Osterlamms nach der mit der hl. Schrift übereinstimmenden Lehre der Mischnah von allen übrigen Opfern unterscheidet durch die einmalige Blutsprengung, so muß sich an sie ein Gedanke knüpfen, welcher allen übrigen Opfern fremd ist, und sich bequem durch die Zahl Eins ausdrücken läßt. Gelingt es uns bei Erstgeburten und Zehnten eine solche Eigenthümlichkeit nachzuweisen, so ist sie für das in Untersuchung gezogene Osterlamm im Wesentlichen zugleich mit nachgewiesen.

Das erste männliche Junge, welches von einem Mutterthier zur Welt gebracht wurde, gehörte nicht dem Besitzer des Mutterthieres, sondern es war reservirtes Eigenthum Gottes (Exod. 13, 2; Num. 3, 13), der es den Priestern überwies (Num. 18, 15). Die männliche Erstgeburt unreiner Thiere, wie des Esels, konnte durch Hergabe eines Stückes Kleinvieh oder durch Geldzahlung zu Privateigenthum eingelöst werden; wollte man es nicht einlösen, so mußte es durch Genickbrechen getödtet werden (Num. 18, 15; Exod. 13, 13). Ueber die männliche Erstgeburt von Rind, Schaaf und Ziege dagegen hat der Besitzer des Mutterthieres nicht die geringste Disposition; da sie von vorne herein Gott angehören, קדש sind (Num. 18, 17), so hat der Mensch, in dessen Heerde sie

gemerkt. Wie Gott in feierlicher Weise den Priesterfamilien die männlichen Erstgeburten zu leiblicher Speise gibt, so gibt er die um ihrer Vorzüglichkeit willen ausgesonderten und ihm geheiligten besten männlichen Stücke aus dem jährlichen Zuwachs von Rind und Kleinvieh in gleicher feierlicher Weise an die nicht priesterlichen Familien zu leiblicher Sättigung. Von den Friedopfern, welche die Israeliten Gott darbringen, erhalten die fungirenden Priester doch wenigstens die Webebrust und Hebeschulter (Lev. 7, 11 ff.); vom zweiten sogenannten Viehzehnten bekommen sie aber gar nichts, weil die Opfergaben Gottes an die Menschen einem solchen Gesetze nicht unterliegen. Ladet Gott die Priesterfamilien zu Gast, so behält er für sich zu lieblichem Geruche nur die gewöhnlichen Opferstücke; desgleichen auch wenn er die nichtpriesterlichen Familien ladet, erhalten diese Alles außer den Altarstücken, und dürfen nichts davon an die Dienerschaft Gottes, die Priester, abgeben.

Bei großer Verschiedenheit fallen Erstgeburt vom Vieh und nomineller zweiter Viehzehnte in folgenden zwei Punkten zusammen. 1) Sie sind Opfergaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse. 2) Sie führen in der hl. Schrift beide den Namen בְּכוֹר. — Das Osterlamm gehört mit ihnen in dieselbe Opferklasse, da alle drei dieselbe Art der Blutsprengung haben. Es fragt sich nun, ob nur der eine, oder beide Punkte, ob ganz oder nur theilweise vom Osterlamm zu prädiciren sind.

1. Aus dem Opferthier mußten die Israeliten schließen, daß das Osterlamm den didaktischen Schuldopfern beizugesellen sei. Mit Rücksicht auf den Sinn der verschiedenen levitischen Reinigungen und der didaktischen Sündopfer

Zehnten den Zehnten an die Priester abzuliefern, und zwar unter Aussuchung des Besten von Allem (Num. 18, 21—30). Vom Levitentheil wird ausdrücklich gesagt, sie könnten ihn überall mit ihren Familien verzehren (Num. 18, 31); war also Zehntvieh im Heiligthum zu opfern, so kann es nur den Priestertheil angehen. Aber von diesem in Rede stehenden Zehntvieh war nichts zu opfern, denn 1) die hl. Schrift verpflichtet die Priester nicht dazu. 2) Wie der Levitentheil deren einzige, so ist der Priestertheil deren hauptsächlichste feste Revenue, und zu ihrem und ihrer Familien leiblichen Unterhalt an ihrem Wohnorte nothwendig. 3) Hätten die Priester das ihnen von Gott zugewiesene Zehntvieh opfern müssen, so wären auch nur sie nebst den Ihrigen zum Verzehren des Opferfleisches berechtigt gewesen wie beim Opfer der Erstgeburten; aber die Mischnah a. a. O. lehrt, daß das Fleisch des Zehntviehes, dessen Blut nur einmal an den untern Theil des Altars gesprengt wurde, ganz und gar den darbringenden Israeliten zugefallen sei, ohne daß sie den Priestern und deren Familien auch nur die Brust und rechte Schulter davon zuweist (vergl. a. a. O. §. 6. 7). — Der Priester- und Leviten-Zehnte ist es also nicht, von dem die Mischnah redet.

Von Feld- und Baumfrüchten (Getreide, Most und Oel) mußte jährlich noch ein zweiter Zehnte ausgesondert werden. Er ist kein Besitzthum des Herrn des Feldes oder Gartens, wo er gewachsen ist, sondern ist nur in dessen Hand gelegt zu frommen Zwecken. Wer ihn gebaut hat, darf an seinem Wohnorte davon nichts verzehren, sondern muß einen Theil davon an beliebige Arme mit Bevorzugung der armen Leviten verschenken,

und einen Theil entweder in natura, oder im Geldeswerthe am Orte des Heiligthums in frohen Opfermahlzeiten mit den Seinigen verbrauchen (Deut. 14, 22—27; vergl. 12, 6. 17 ff.). Wäre nun auch ein zweiter Viehzehnte gesetzlich vorgeschrieben, dann wüßten wir ohne Schwierigkeit, worauf wir unsere Angabe der Mischnah zu beziehen hätten. Aber weder die hl. Schrift kennt einen zweiten Viehzehnten, noch die Mischnah, obgleich in ihr ein besonderer Traktat über den zweiten Zehnten, Maaser scheni betitelt, sich findet.

Ein dritter Zehnte wurde jedes dritte Jahr, d. i. im dritten und sechsten Jahre des Sabbatjahr-Cyklus ausgesondert als Armenzehnte, auch nur aus den Feld- und Gartenfrüchten (תְּבוּאָה), welche jeder an seinem Wohnorte abzuliefern hatte zum Unterhalt der Dürftigen (Deut. 14, 28. 29; 26, 12). Auf diesen Zehnten kann sich unsere Angabe der Mischnah also auch nicht beziehen. — Von andern Zehnten als den drei genannten ist aber nirgends eine Rede.

Doch — mit dem Verzehren eines Theiles des zweiten Zehnten von Getreide, Most und Oel am Orte des Heiligthums in froher Opfermahlzeit ist das Verzehren der בְּכוֹרוֹת von Rind und Kleinvieh verbunden (Deut. 14, 23; vergl. 12, 17). Es heißt nämlich nicht blos die männliche Erstgeburt vom Vieh בְּכוֹר, sondern es gibt im Vieh noch eine zweite Art von בְּכוֹר, wovon alsbald gehandelt werden soll. Letztere Art ist kein wirklicher zweiter Viehzehnte; weil ihre Darbringung und Verzehrung aber sich dem wirklichen zweiten Zehnten von Getreide, Most und Oel anschließt, so kann sie als nomineller zweiter Viehzehnte betrachtet werden, und die Mischnah nennt sie

Zehnten (מַעֲשֵׂר), um sie von der ersten Art von בְּכוֹר recht deutlich zu unterscheiden, weil ja beide Arten von בְּכוֹר neben einander zu nennen waren. Auf diesen nominellen zweiten Viehzehnten paßt ganz gut, was die Mischnah über die Darbringung von Zehntvieh lehrt.

Ueber die erste Art von בְּכוֹר ist oben bereits Alles gesagt worden. Sie ist ein Gott heiliges Besitzthum von Geburt aus und kann darum nicht mehr Gott geheiligt werden; Gott hat sie den Priestern und deren Familien geschenkt. Von der zweiten Art wird Deut. 15, 19 ff. Folgendes anbefohlen. Jährlich soll der Viehbesitzer aus dem jungen Zuwachs das beste männliche Stück [1]) von Rind, Schaaf und Ziege aussuchen. Es ist nicht Gott geheiligt von Geburt aus, sondern der Heerdenbesitzer soll es erst Gott heiligen. Er darf es nicht groß ziehen zu späterer Benutzung. Sollte es nach geschehener Heiligung fehlerhaft und zum Opfer untauglich werden, so muß er es wie ein gewöhnliches Schlachtvieh behandeln und an seinem Wohnorte verzehren; sonst aber hat er sammt den Seinigen am Orte des Heiligthums in Opfermahlzeiten es zu verzehren. Daß die fungirenden Priester vom Fleische etwas empfangen, wird nicht an-

---

1) Siehe Gesenius Lex. Man. s. v. בְּכוֹר nro. 2. — In der Bedeutung: männliches Erstgebornes lautet der Plural בְּכוֹרִים Ps. 135, 8; Ps. 136, 10. Zum Singular בְּכוֹר = bestes Stück, lautet der Plural בְּכֹרוֹת Deut. 12, 6. 17; 14, 23. — Nehem. 10, 37 heißen die männlichen Erstgebornen vom Vieh, welche an die Priester in natura abgeliefert werden בְּכוֹרִים; die besten Stücke mit Ausschluß der erstgebornen Söhne בְּכֹרוֹת. — Gen. 4, 4 sind בְּכֹרוֹת Erstgeborne, dagegen Jes. 14, 30 בְּכוֹרִים Ausdruck des Superlativ.

gemerkt. Wie Gott in feierlicher Weise den Priesterfamilien die männlichen Erstgeburten zu leiblicher Speise gibt, so gibt er die um ihrer Vorzüglichkeit willen ausgesonderten und ihm geheiligten besten männlichen Stücke aus dem jährlichen Zuwachs von Rind und Kleinvieh in gleicher feierlicher Weise an die nicht priesterlichen Familien zu leiblicher Sättigung. Von den Friedopfern, welche die Israeliten Gott darbringen, erhalten die fungirenden Priester doch wenigstens die Webebrust und Hebeschulter (Lev. 7, 11 ff.); vom zweiten sogenannten Viehzehnten bekommen sie aber gar nichts, weil die Opfergaben Gottes an die Menschen einem solchen Gesetze nicht unterliegen. Ladet Gott die Priesterfamilien zu Gast, so behält er für sich zu lieblichem Geruche nur die gewöhnlichen Opferstücke; desgleichen auch wenn er die nichtpriesterlichen Familien ladet, erhalten diese Alles außer den Altarstücken, und dürfen nichts davon an die Dienerschaft Gottes, die Priester, abgeben.

Bei großer Verschiedenheit fallen Erstgeburt vom Vieh und nomineller zweiter Viehzehnte in folgenden zwei Punkten zusammen. 1) Sie sind Opfergaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse. 2) Sie führen in der hl. Schrift beide den Namen בְּכוֹר. — Das Osterlamm gehört mit ihnen in dieselbe Opferklasse, da alle drei dieselbe Art der Blutsprengung haben. Es fragt sich nun, ob nur der eine, oder beide Punkte, ob ganz oder nur theilweise vom Osterlamm zu prädiciren sind.

1. Aus dem Opferthier mußten die Israeliten schließen, daß das Osterlamm den didaktischen Schuldopfern beizugesellen sei. Mit Rücksicht auf den Sinn der verschiedenen levitischen Reinigungen und der didaktischen Sündopfer

mußten sie es noch specieller als typisches Schuldopfer auffassen, durch welches die Erbschuld nicht wirklich getilgt, sondern ein künftiges diese Schuld wirklich tilgendes Opfer in Abbildung vorgestellt werde; und wenn ein solches symbolisches Opfer verzehrt wird, so kann dieses Verzehren nicht das leibliche Essen und Sattwerden zum Zweck haben, sondern auch ihm muß symbolische Bedeutung zukommen. Das Osterlamm ist also keine wirkliche Opfergabe Gottes an die Menschen zur leiblichen Sättigung. Sollte es aber eine vorbildliche Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen sein, nämlich zur Fortschaffung ihrer Erbschuld, so wäre der Begriff „Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen" die höhere Einheit, welche Osterlamm, Erstgeburt vom Vieh und nominellen zweiten Viehzehnten in sich schließt. Die einmalige Blutsprengung ist aber bei allen dreien das Zeichen, daß sie Opfergaben Gottes sind.

Ohne Zweifel hat das in Aegypten geschlachtete Osterlamm und das später jährlich geschlachtete dieselbe Bedeutung. Das dreimalige Blutsprengen bei jenem und das einmalige bei diesem bedeuten also auch ein und dasselbe. Drei ist aber in der Zahlensymbolik die Signatur der Gottheit (siehe Bähr I. 138 flgd.). Das mosaische Gesetz verwirft dieses Symbol nicht, sondern behält es bei 1) mit der Vier additiv verbunden in der siebentägigen Woche, dem siebenarmigen Leuchter und den vielen siebenmaligen Sprengungen; 2) mit der Vier multiplikativ verbunden in den zwölf sogenannten Schaubroden, und wo sonst noch die Zwölf in symbolischer Bedeutung vorkommt; 3) in einer multiplikativen Verbindung mit Zehn, wovon weiter unten zu reden ist. Aber wo die Drei außer aller Verbindung mit andern symbolischen Zahlen zur Bezeichnung eines

rein göttlichen Wirkens erscheinen sollte, da tritt im mosaischen Gesetz die Eins an ihre Stelle. Weil nämlich das israelitische Volk in Aegypten in Polytheismus versunken war, mußte die Einheit Gottes ganz besonders hervorgehoben und betont werden. Die einmaligen Sprengungen, hoch und nach Osten, welche den siebenmaligen Sprengungen im Allerheiligsten und Heiligen vorhergehen (Lev. 16, 14. 15. Joma 5, 3. 4), bedeuten eben nichts anderes, als daß eine Reinigung und erneute Weihe des Heiligthums durch den Hohenpriester ohne vorherige Dazwischenkunft Gottes nicht möglich ist. Die einmaligen Sprengungen bei Osterlamm und den beiden andern Opfern sind ein untrügliches Zeichen, daß es Opfergaben Gottes sind. Merkwürdigerweise tritt in dem nach dem Exile eingeführten Ritus einer Besprengung der Israeliten mit Wasser, welchem die Asche von einer aller Orten am Versöhnungstage zu schlachtenden jungen Kuh beigemischt war [1]), die Drei allein und ohne Ver-

---

1) Was wir Jahrgang 1852 dieser Quartalschrift S. 621 ff. über die in nachexilischer Zeit am Versöhnungstage überall ausgeführte Darbringung einer jungen Kuh gesagt haben, findet seine Bestätigung durch Justin. dial. c. Tryph. 41. — Justin hat viele Weissagungen namentlich über das Leiden und den Opfertod Christi aus dem A. T. aufgeführt, und will ebendafür auch noch Typen namhaft machen. Typen des Opfertodes Christi am Kreuze sind ihm nach Kap. 40 das von Gott anbefohlene Osterlamm und die ebenfalls im Gesetze anbefohlene Opferung der zwei Böcke am Versöhnungstage, weil ja diese Opfer nicht überall, sondern einzig und allein am Orte des Heiligthums hätten dargebracht werden müssen. Aber (Kap. 41) — ἡ τῆς δαμάλεως (vulgo σεμιδάλεως) δὲ προσφορὰ, ... ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα ist nach Justin Typus des aller Orten darzubringenden eucharistischen Opfers, wie die Stelle Malach. 1, 10. 11 die Weissagung desselben sei. Bekanntlich gibt es nur zwei Kodices des Justin, in welchen die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon enthalten

bindung mit einer andern Zahl hervor, indem die Besprengung von drei Kindern ausgeführt wurde um zu bezeichnen, daß das Tilgen der Sünden ein göttliches Thun sei. Als die Gefahr eines Verfallens an den Polytheismus für das Volk vorüber war, konnte die uralte Signatur Gottes wieder in Anwendung kommen, zumal in neu eingeführten gottesdienstlichen Uebungen.

Auch noch von anderer Seite sind Osterlamm, Erstgeburt vom Vieh und Viehzehnte als Opfergaben Gottes zu erkennen. Brachte nämlich ein Israelite Gott ein Stück Vieh zum Opfer, so legte er vor dem Schlachten demselben die Hand auf, und machte dadurch das Thier

---

sind. Die editio princeps von Robert Stephanus aus dem Jahre 1551 ist ein Abdruck des Pariser Koder. Die aus dem stephanischen Texte geflossene Uebersetzung des Benedictiners Perionius vom Jahre 1554 drückt pag. 30. D an der obigen Stelle aus: vacca ... immolari jussa; woraus folgt, daß die stephanische editio princeps wie auch der Pariser Koder δαμάλεως liest. In den Observationibus aber will Perionius, man habe mit Rücksicht auf Lev. 14, 10 σεμιδάλεως und similia zu lesen. Obwohl dieses eine verfehlte Conjectur ist, hat sie noch in der zweiten Ausgabe von Otto ohne Weiteres Aufnahme gefunden. Weil Justin einen Typus des überall darzubringenden eucharistischen Opfers der Christen nennen will, so ist die Bezugnahme auf die drei Zehntel Epha feinen Mehles in Lev. 14, 10 nicht zuläßig, weil dieses nur Zubehör zu den drei Opfern ist, welche der heil gewordene Aussätzige im Tempel darzubringen hat, wenn er wohlhabend ist; ist er dieses nicht, so bringt er nur ein Opferthier dar nebst einem Zehntel Epha feinen Mehles (Lev. 14, 21; vergl. Num. 15, 4). Ferner ist im Gegensatz zu den im Gesetze anbefohlenen Darbringungen des Osterlammes und der Böcke am Versöhnungstage bei Justin die Rede von einem auf Tradition beruhenden Gebrauche (παραδοθεῖσα). Endlich hindert nichts, die λέπρα bei Justin vom geistigen Aussatze zu verstehen. Die Erwähnung des im Tempel dargebrachten Opfers des Versöhnungstages bringt dem Justin die an demselben Tage laut Hebr. 9, 13 und Barnab. 8 überall ausgeführte Darbringung einer δάμαλις in Erinnerung.

zum Stellvertreter seiner selbst. Der Mensch soll sich seiner selbst entäußern, sich selbst verleugnen, und ganz und gar sich an Gott hingeben, gleichwie das Thier geschlachtet und sein Blut an den Altar gebracht wird. Die unveränderliche Gottheit als solche ist aber einer derartigen Selbstentäußerung und Selbstverleugnung nicht fähig; eine Opfergabe Gottes ist darum nicht Stellvertreterin Gottes, sondern ist oder bedeutet ein irgendwie vom Geber Verschiedenes, und darum schreibt weder die h. Schrift noch die Mischnah bei den in Rede stehenden drei Opfern eine Handauflegung vor, und die jüdische Tradition behauptet ausdrücklich, daß bei ihnen die Handauflegung nicht beobachtet sei (Bähr II. 306 Anm. 1).

In dem einen Punkte stimmt demnach das Osterlamm mit den Erstgeburten vom Vieh und dem nominellen zweiten Viehzehnten überein, insoweit alle drei Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen sind, und diese ihre Eigenschaft ist symbolisch ausgedrückt namentlich in der einmaligen Blutsprengung. Sollte der zweite Punkt, in welchem die beiden andern übereinstimmen, nämlich daß sie in der h. Schrift beide den Namen בְּכוֹר führen, auf das Osterlamm auch keine Beziehung haben, so hätten wir allen Grund, uns mit ihrer Uebereinstimmung in dem ersten Punkte zu begnügen. Ob aber eine Uebereinstimmung aller drei auch im zweiten Punkte stattfinde, dieser Frage können wir nicht aus dem Wege gehen.

2. Das beste männliche Stück vom jährlichen Zuwachs an Rindern, Schaafen und Ziegen, welches nicht von Geburt aus Gott heiliges Besitzthum ist, sondern um seiner Vorzüglichkeit willen von Seinesgleichen ausgesondert und als בְּכוֹר Gott geheiligt wird, erhält zum Ver-

zehren nur der Darbringer mit den Seinigen; auch das Osterlamm soll wo möglich in einem Familienmahle verzehrt werden (Exod. 12, 3. 4). Also was das Verzehren des Opferfleisches anbelangt, besteht eine Verwandtschaft zwischen Osterlamm und der einen Art von בְּכוֹר. — Was das Opferthier selbst aber anbelangt, so ist eine Verwandtschaft zwischen Osterlamm und dem בְּכוֹר von Geburt aus. Denn, waren die abgelieferten Erstgeburten vom Vieh nur fehlerfrei, so war die vorgeschriebene Opferung und Opfermahlzeit zu veranstalten; desgleichen braucht auch das Osterlamm nur fehlerlos zu sein (Exod. 12, 5). Zwar ist diese negative Eigenschaft sämmtlichen Opfern gemeinsam, aber wenn die über den Sinn des Gesetzes meditirenden Israeliten die Bedeutung des Osterlammes erfassen wollten, mußten sie eine Vergleichung zwischen diesem und den beiden andern „Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen" anstellen, und eine Verwandtschaft des Osterlammes nach beiden Seiten konnte ihnen nicht entgehen. Was aber mußten sie aus dieser Verwandtschaft des Osterlammes mit beiden Arten von בְּכוֹר schließen? — Die künftige wirkliche Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld, von welcher das Osterlamm der Typus ist, ist ein Gott von Hause aus angehöriger, und zugleich um seiner ausgezeichneten Eigenschaften willen von Seinesgleichen ausgesonderter und zu besonderem Eigenthum Gottes gemachter בְּכוֹר. Eine solche Opfergabe aber, welche zwei entgegengesetzte, einander aufhebende Eigenschaften besitzen soll, ist entweder ein Unding oder ein — Wunder.

Mit Rücksicht nämlich darauf, daß sowohl der älteste von mehreren, als auch der einzige rechtmäßige Sohn des

Vaters בְּכוֹר heißt (Num. 26, 29 ff. und Jos. 17, 1), könnte in übertragenem Sinne בְּכוֹר Gottes von Hause aus heißen 1) der erste Mensch Adam (vergl. Luk. 3, 38), weil er sein Dasein unmittelbar Gott dem Schöpfer verdankt. Ein nach Adam durch unmittelbare Thätigkeit Gottes geschaffener Mensch könnte nicht mehr diesen Namen führen. 2) Die Welt, bei den spätern Hebräern durch das Maskulinum עוֹלָם, wie bei Griechen und Römern durch κόσμος und mundus bezeichnet, gehört ebenso von Hause aus dem unmittelbar schaffenden Gott an. 3) Von den geschaffenen Geistern ein etwa früher als die andern erschaffener Engel. — Ein Sohn und בְּכוֹר Gottes durch Wahl ist das Volk Israel, weil es aus sämmtlichen Gott gehörenden Völkern in besonderer Weise geheiligt und zu Gottes Volk gemacht ist (Exod. 4, 22; Hos. 11, 1); ein aus Seinesgleichen auserlesener Engel oder Mensch könnte auch so heißen. — Aber zu der im Osterlamm abgebildeten Opfergabe Gottes eignen sich von vorne herein nicht der längst dahingeschiedene Adam, und die Kollektiva „Welt“ und „Volk Israel“. Ein früher als die andern erschaffener Engel, welcher zugleich der ausgezeichnetste aus den übrigen später geschaffenen wäre, ist eine Unmöglichkeit. Jeder Mensch außer Adam, mag er auch noch so sehr sich vor Seinesgleichen auszeichnen, ist höchstens ein בְּכוֹר Gottes durch Wahl, nie von Hause aus. Die Opfergabe Gottes ließe sich aber herstellen, wenn etwa ein vor allen andern ausgezeichneter Mensch auf wunderbare Weise mit einem etwa früher als die übrigen geschaffenen Engel zu einer Person vereinigt würde. Von einem derartigen geschaffenen Engel ist aber in der h. Schrift nirgends die

Rede; wohl aber ist die Rede von einem Wesen, welches „Engel Jehovah's" heißt und um dieses Namens willen eine von Jehovah verschiedene Person ist, gleichwohl aber auch den nur Gott zukommenden hochheiligen Namen Jehovah führt, und darum göttlichen Wesens ist (Exod. 3, 2—6). Für den aufmerksamen Leser unterscheidet die Thorah mit deutlichen Worten in dem einen Gott eine Mehrheit von wenigstens zwei göttlichen Personen, und eine von der die Opfergabe verleihenden göttlichen Person, individuell verschiedene göttliche Person, welche zur erstern im Verhältniß eines בְּכוֹר stünde, könnte der eine Conficient der im Osterlamm gezeichneten Opfergabe Gottes sein. Sind in Gott mehrere Söhne, dann sind alle gleich ewig, und keiner von ihnen ist בְּכוֹר von Hause aus; ist aber einer von ihnen vorzüglicher als die übrigen, dann sind diese nicht mehr göttlichen Wesens — ein בְּכוֹר Gottes göttlichen Wesens kann nur sein ein filius Dei *unigenitus*. Dieser nun, auf wunderbare Weise mit dem vor Seinesgleichen ausgezeichneten Engel oder Menschen zu einer Person vereinigt, könnte die im Osterlamm gezeichnete Opfergabe Gottes sein. Da aber der siegreiche Kämpfer gegen die Schlange jedenfalls zur Nachkommenschaft der Mutter Eva gehört (Gen. 3, 15), und diese in ihrem ersten Sohne Kain irrthümlich schon אִישׁ אֶת־יְהוָה, einen Menschen und zugleich יְהוָה, zu besitzen glaubt (Gen. 4, 1), so war es den Israeliten möglich, im Osterlamm den Mensch werden sollenden eingebornen Sohn Gottes zu erkennen, falls sie vor der mosaischen Gesetzgebung von ihm auch nichts gewußt haben sollten, was im höchsten Grade unwahrscheinlich ist.

Die Hegelianer behalten hergebrachte christliche Ausdrücke bei und geben ihnen einen antichristlichen Inhalt. Die alten christlichen Lehrer gebrauchten zur Illustration der christlichen Dogmen die viele Aehnlichkeiten darbietende platonische Philosophie; aber wo man dem Ausdruck für ein christliches Dogma einen mit dieser Philosophie harmonirenden heterodoxen Inhalt unterschieben wollte, da trat die Kirche abwehrend dazwischen und erklärte derartige Behauptungen für häretisch. Auch des Juden Philo angelegenstes Bemühen ist es, mit Hülfe der platonischen Philosophie das A. T. zu illustriren. Wenn er nun, was bei Plato „die Idee der Ideen" heißt, unter andern auch den πρωτόγονος υἱός Gottes nennt und in Gott den πατὴρ und den πρωτόγονος unterscheidet [1]), ja sogar den letztern δεύτερος θεός nennt [2]), so ist klar, daß dieses wenigstens bei den gelehrten und gesetzeskundigen Juden seiner Zeit altherkömmliche Ausdrücke waren, welchen Philo einen mit Plato's Philosophie harmonirenden Inhalt zu geben sich bemüht. Ein πρωτόγωνος υἱός = בְּכוֹר Gottes von göttlicher Wesenheit ist aber einzig und allein im Osterlamm gezeichnet. In späterer Zeit konnten die Israeliten einen Sohn Gottes von göttlicher Wesenheit allerdings auch in Ps. 2, 7 finden; aber in diesem geistlichen oder Kirchen-Liede wäre ja vom Sohne Gottes keine Rede, wenn zur Abfassungszeit desselben eine solche göttliche Person bei den Israeliten nicht allbekannt gewesen wäre. — Hieran erlauben wir uns folgende Bemerkung zu knüpfen. Da Moses den Gebrauch der Drei

---

1) De agricultura §. 13. Mang. I. 308 — de confus. ling. §. 14. Mang. I. 414.

2) Fragment bei Euseb. praep. evang. 7, 13. Mang. II. 625.

als Signatur Gottes nicht verbot, sondern beibehielt und um des Polytheismus willen nur in ganz bestimmten Fällen die Eins dafür setzte, so mußten die über das Gesetz meditirenden Israeliten schließen, daß in dem einen Gott irgend welche Dreiheit sei. Eine Mehrheit von (wenigstens zwei) göttlichen Personen wird nun deutlich im Gesetze gelehrt, und die Drei im mosaischen Kultus bezieht sich darum auf den dreipersönlichen Gott, um so mehr als in einem unten zu erklärenden Symbol sogar die Drei-Einheit oder Ein-Dreiheit Gottes vorgestellt war. Die in Symbolen ausgedrückte Lehre von der Erbsünde z. B. war alttestamentlicher Glaubensartikel, bevor sie Ps. 51, 7 und Job. 14, 4 zufällig in Worten ausgedrückt wurde; die vom Vater und Sohn individuell verschiedene dritte Person in der Gottheit, welche aus Symbolen zu errathen war, scheint jedoch bis zu Christi Zeiten Theologumenon geblieben und nicht Katechismuslehre geworden zu sein (vergl. Apg. 19, 2), während die Lehre vom Sohne Gottes so enge mit den messianischen Hoffnungen zusammenhing, daß ihr Eindringen ins Volk fast unvermeidlich war.

Der Pharisäismus war eine Decke über den Augen der spätern Juden, welche sie hinderte, das A. T. zu verstehen (vergl. II. Kor. 3, 14. 15). In den religiös-politischen Kram der pharisäischen Juden paßte vor Allem ein Christus David's Sohn (Matth. 22, 42), ein irdischer Herrscher, welchen auch der alte Herodes als vermeintlichen Prätendenten des Königthums zu morden trachtete. Als eine Reminiscenz aus vor-pharisäischer Zeit ist es zu betrachten, wenn sie außerdem auch einen Christus Gottes Sohn kennen, und unter diesem verstehen den im Himmel seienden Menschensohn, der da kommt in

den Wolken des Himmels (Dan. 7, 13. 14. Matth. 26, 63. 64. Joh. 3, 13; 12, 34). Merkwürdigerweise hat Philo dieselben messianischen Vorstellungen, wie die im N. T. geschilderten pharisäischen Juden. Nach ihm wird das jüdische Reich hergestellt werden durch eine nur den zurückzuführenden Juden sichtbare Menschengestalt, welche mit außerordentlichem göttlichem Glanze bekleidet ist[1]), etwa so wie sich Christus in der Verklärung den drei Jüngern zeigte (vergl. Joh. 1, 14; II. Petr. 1, 17. 18); aber ein durch göttliche Hülfe gewaltiger Mensch wird die Herrschaft über das hergestellte Reich führen[2]). Nur das nahmen die Zeitgenossen Jesu übel auf, daß er, äußerlich als ein gewöhnlicher Mensch vor ihnen stehend, sich Gottes Sohn nannte (Joh. 10, 33), während der Christus Gottes Sohn zwar auch Menschensohn, aber ein vor allen übrigen Menschenkindern ausgezeichneter sein sollte. Leider suchten sie, dem pharisäischen Drängen auf Aeußerlichkeiten ganz gemäß, diese Auszeichnung in äußerlich strahlendem Glanze, während der im Osterlamm abgebildete Gott-Mensch in ganz anderer Hinsicht von seiner menschlichen Seite betrachtet unter den andern Menschenkindern ein ausgezeichneter ist, wovon später.

Die Vergleichung des Osterlamms mit den beiden Opfern, welche die einmalige Blutsprengung mit ihm gemeinsam haben, lehrt uns also: 1) das Osterlamm ist die vorbildliche Darstellung einer künftigen Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen, nämlich sogar zur Tilgung ihrer Erbschuld, wofür es im alttestamentlichen Kultus kein sakra-

---

1) De execrat. §. 9. Mang. II. 436. *θειοτέρα ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνη ὄψις, ἄδηλος μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανής.*

2) De praemiis et poenis §. 16. Mang. II. 423.

mentales Mittel gab; 2) diese künftige Opfergabe Gottes wird bestehen einerseits aus dem eingebornen Sohn Gottes von göttlicher Wesenheit, andererseits aus einem vor Seinesgleichen in irgend einer Hinsicht ausgezeichneten Menschensohn, welche beide auf wunderbare Weise zu einer Person verbunden sind. — Es bleibt uns in diesem Abschnitte nur noch die Frage zu beantworten, weshalb nur das Blut des Osterlammes und der beiden andern Opfergaben Gottes an den unteren Theil des Altars gesprengt worden sei; denn symbolische Bedeutung muß auch das haben.

Der Altar im Vorhofe der Stiftshütte bestand aus Erde (Exod. 20, 24), welche von einem hölzernen, mit Erz überzogenem, 3 Ellen hohen und 5 Ellen langen und breiten Gestelle umgeben war. Rings um die vier Seiten des Gestelles in der Mitte seiner Höhe (Exod. 38, 4) ist nach Art einer Bank ein Umgang (כַּרְכֹּב) angebracht, auf welchen die Priester steigen müssen, wenn sie einzelne ihrer obliegenden Funktionen vollziehen; das Aufsteigen auf den Umgang darf aber nicht geschehen auf einer Treppe, welche Stufen hat, sondern auf einem etwa aus Erde aufgeschütteten oder aus Brettern gemachten Aufgang ohne Stufen (כֶּבֶשׁ Zebachim 5, 3; Exod. 20, 26). Vom äußern Rande des ganzen Umganges geht senkrecht bis auf den Boden hinab ein מִכְבָּר, ἐσχάρα, etwa was der Deutsche die vier Pfähle oder Wände (des Altars) nennt, welches näher bestimmt wird als netzförmig, so daß das Erz, woraus es bestand, sich kreuzte und Oeffnungen ließ. An den vier Ecken oben sind vorspringende Erhöhungen, welche Hörner heißen. Diese ganze Vorrichtung heißt Altar (Exod. 27, 1—5; 38, 1—4). Im engern Sinne ist Altar nur die obere Hälfte, und die untere Hälfte ist dann die Unterlage, das

Fundament, יְסוֹד des Altars; denn an den Altar d. i. an die obere Hälfte soll man nicht auf Stufen aufsteigen (Exod. 20, 26). Im engsten Sinne ist Altar die Erde, mit welcher das hohle Gestell ausgefüllt ist (Exod. 20, 24), und das ganze Gestell ist nur symbolische Zuthat.

Das gesprengte Blut der Opferthiere, welche das Volk Israel wie der einzelne Israelit Gott darbringt, kommt nun an die obere Hälfte des Altars, das gesprengte Blut der Opfergabe Gottes zum Besten der Menschen dagegen an die untere Hälfte.

Das gesprengte Blut der von Menschen Gott dargebrachten Thiere kommt entweder an die Hörner, oder an die Seiten des obern Altartheiles, und zwar bei sämmtlichen Sündopfern im engern Sinne an die Hörner — in einzelnen Fällen sogar an die Hörner des Altars im Heiligen, welche jedoch mit den Hörnern des Altars im Vorhofe dieselbe Bedeutung haben — bei Schuldopfern dagegen wie bei sämmtlichen Brand- und Friedopfern an die Seiten.

Selbst an das didaktische, die Erbsünde in Erinnerung bringende Sündopfer in Lev. 8, 14, und also wohl an alle didaktischen Sündopfer im engern Sinne, schließt sich nach Philo de vita Moys. III. §. 17. Mang. II. 157. die Bitte, daß Gott nicht strafen möge. Die sakramentalen Sündopfer im engern Sinne werden dargebracht, auf daß Gott sowohl die Strafen der geringern Sünden nachlasse, als auch deren Schuld tilgen möge. Das sakramentale Sündopfer des Versöhnungstages ist angeordnet, um Straflosigkeit und Schuldtilgung zunächst für alle diejenigen Sünden zu erwirken, deren sich die Sünder gar nicht bewußt werden; dann auch für diejenigen, welche

aus irgend einem andern Grunde bis zum Versöhnungstage nicht haben gesühnt werden können. Wer dagegen ein sakramentales Schuldopfer darbringt, der hat vorher schon Amnestie erlangt, und in den beiden didaktischen Schuldopfern des vom Aussatz Befreiten und des verunreinigten Naziräers wird uns Belehrung ertheilt über die Wirkung und den Werth der Buße und der vollständigen sakramentalen Sühnung des schweren Sünders. Da das Blut der Schuldopfer nicht an die Hörner gesprengt wird, so ist klar, daß dieses bei Sündopfern nur aus dem Grunde geschieht, weil sich an diese die Bitte um Strafnachlassung schließt. Horn nämlich ist Symbol der Kraft, Stärke und Macht (Amos 6, 13; Ps. 148, 14), namentlich königlicher Macht (I. Sam. 2, 10; Ps. 89, 18; 132, 17; Dan. 7, 7. 8; 8, 3—9). Wer die über der ganzen Welt bis an ihre vier Enden waltende königliche Macht Gottes noch zu fürchten hat, bringt ein Opfer dar, dessen Blut an die Hörner des Altars kommt. Wer aber durch Erlangung der Amnestie dieser Furcht bereits enthoben, Heilung der Sündenwunden oder Reinigung von den Sündenflecken von Gott erreichen will — im Schuldopfer; wer an Gott einen Dank abzustatten oder eine Bitte zu richten hat — im Friedopfer; wer seine gänzliche Hingabe an seinen Herrn und Schöpfer bekunden will — im Brandopfer: das Blut des von diesem dargebrachten Opferthieres kommt an die Seiten. Die Hörner des Altars sind Symbol der königlichen, insbesondere der strafenden Macht Gottes; was aber bedeuten die Seiten der obern Altarhälfte? — Die Seiten halten den aus Erde bestehenden obern Altar zusammen und aufrecht, sonst würde er auseinander fallen, — so erhält Gott in seiner Liebe

und Güte die ganze Welt (Ps. 104), und das Blut der Opferthiere, welche nicht sowohl dem strafgerechten als vielmehr dem liebevollen und gütigen Gott dargebracht werden, kommt darum an die Seiten des Altars. Aber die den obern Theil des Altars im Vorhofe der Stiftshütte einschließenden Seiten haben die vorgeschriebene Breite von 5 Ellen, und, da der ganze Altar 3 Ellen hoch ist, die Höhe von $1^1/_2$ Ellen. Was bedeutet das? — Gemischte Zahlen eignen sich nicht zu Symbolen. Darum muß, wie es bei den griechischen Säulenordnungen nicht auf eine bestimmte Dicke und Höhe der Säulen, sondern nur auf ein bestimmtes Verhältniß der Dicke zur Höhe ankommt, bei den Seiten des Altars das Verhältniß der Breite und Höhe in Betracht gezogen werden, welches in ganzen Zahlen ausgedrückt wie 10 zu 3 ist. Zehn, die Eins höherer Ordnung, ist Symbol des vollendeten, vollkommenen Ganzen, und wird namentlich zur Bezeichnung Gottes, aber auch der Welt gebraucht (Bähr I. 175 ff.). Da sich aber die Seiten des Altars im Allgemeinen auf den welterhaltenden Gott beziehen, so muß die eine Dimension auf den vollendeten, vollkommenen Gott, der als solcher eine Einheit ist, sich beziehen, während die andere Dimension als Bezeichnung der Dreipersönlichkeit Gottes oben zur Genüge besprochen ist. Aus der multiplikativen Verbindung beider konnten die Israeliten lernen, daß in dem Einen Gott drei Personen, und in jeder der drei Personen die ganze, volle, unverkürzte Gottheit sei. Da die multiplikative Verbindung oder die gegenseitige Durchdringung der Eins und Drei sich äußerlich nicht darstellen läßt, so mußte für Eins die Zehn gewählt werden, als die Einheit höherer Ordnung. Die obere Fläche des Altars

mußte einerseits so geräumig sein, daß die Opfer darauf dargebracht werden konnten, andererseits durfte das Gestelle nicht gar zu schwer sein, um transportabel zu bleiben, und aus dem letzten Grunde war eine Reduktion auf die Hälfte der Länge, Breite und Höhe nothwendig. Bei einer obern Länge und Breite von zehn Ellen und einer Höhe der obern Hälfte von drei Ellen, wäre das Gestelle wenigstens viermal so schwer geworden, als es wirklich war.

Also — bei sämmtlichen Gott dargebrachten Opfern wird das Opferblut gesprengt an die obere Hälfte des Altars, und zwar an Gegenstände, welche einerseits die königliche Strafgewalt, andererseits die welterhaltende Liebe und Güte Gottes symbolisch darstellen. Demnach wird die von einem netzförmigen Gitterwerk aus Erz eingeschlossene untere Hälfte des Altars, an welche das Blut „der Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen" gesprengt wird, sich auf eine Beschaffenheit oder einen Zustand der Menschen beziehen.

Aegypten war für das Volk Israel ein Sklavenaufenthalt und ein Ort der Gefangenschaft gewesen, aus dem sie Gott mit starker Hand errettete (Exod. 13, 3. 14). Da nun das Blut des jährlichen Osterlammes nicht an die Wohnhäuser der Israeliten, sondern an die untere Hälfte des Altars im Vorhofe gesprengt wurde, so mußten die Israeliten darauf kommen, daß dieser Theil des Altars eben eine Sklavenbehausung, ein Gefängniß vorstelle, wozu ein ehernes Gitterwerk sich ja vorzüglich eignet. Nun glaubten aber die Israeliten, 1) daß in Folge der Erbschuld alle Menschen in Gefangenschaft des bösen Geistes sich befinden[1]),

---

1) Siehe „Erklärung von Gen. 4, 3—7", Jahrgang 1850. Heft 3 dieser Quartalschrift.

und 2) daß durch die künftige Opfergabe Gottes, deren Typus das Osterlamm ist, Tilgung der Erbschuld und natürlich auch Aufhebung der Gefangenschaft unter dem bösen Geiste werde bewirkt werden. Die Frucht der Hingabe des menschgewordenen eingebornen Sohnes Gottes soll den im Gefängniß des Satan befindlichen Menschen zu Gute kommen, und darum wird nach dem symbolischen Gefängnisse hin gesprengt. Bis dahin, daß das im Osterlamm abgebildete Opfer Gottes zur Tilgung der Erbschuld wirklich gebracht wird, ist es zwar dem Menschen möglich gemacht, aus einem Sklaven und Gefangenen Satans ein Diener Gottes zu werden, aber es findet darum doch keine Entrückung des frommen Menschen aus der Tiefe zur Höhe statt, sondern die erhöhte Stellung der Diener Gottes ist mit der tiefen Stellung der Gefangenen Satans ohne Abstufung verbunden. Denn vom Boden des Vorhofes, auf dem zunächst das sinnbildliche Gefängniß der Menschen steht, darf man nur in allmälig schräg ansteigender, nicht in (partiell) gerader Aufsteigung, nicht auf Stufen, über das Gefängniß und auf den Umgang sich erheben, um am Altare Gottes den Dienst zu verrichten, weil auf dem Altare durch alttestamentliche Opfer die (angeborne) עֶרְוָה, foeditas des Menschen nicht fortgeschafft wird (Exod. 20, 26) [1]. Frömmigkeit und Gottesfurcht ist bei den Gefangenen Satans aber nur dadurch möglich, daß

1) Da die im Heiligthum fungirenden Priester durchaus mit Beinkleidern und langem Talar bekleidet sein mußten (Exod. 28, 39. 42. 43. Joseph. Ant. III. 7. §. 2), so war, wenn sie auf Stufen zum Altare aufstiegen, eine Entblößung ihrer Geschlechtstheile nicht zu fürchten. Davon kann also in Exod. 20, 26 auch keine Rede sein; wornach die gewöhnlichen Erklärungen dieser Stelle zu berichtigen sind.

Gott ihnen eine Opposition gegen den Willen ihres Gewalthabers einflößt, und sie zum Siege über ihn befähigt (Gen. 3, 15; 4, 7).

Die beiden andern Opfergaben Gottes haben zum Hauptzweck eine leibliche Speisung bei frohem Mahle. Das Mahl kann erst veranstaltet werden, nachdem die einmalige Blutsprengung an das symbolische Gefängniß ausgeführt ist. Darin liegt die Lehre, daß Gott die Menschen als mit Erbschuld behaftete Gefangene Satans auf Erden leben und sich freuen läßt in Folge der zu ihrer Erlösung beschlossenen Hingabe seines בְּכוֹר. Selbst das leibliche Leben der gebornen Sünder ist eine Folge des künftigen Erlösungsopfers, um so mehr ihr etwaiges in persönlicher Gerechtigkeit und Gottesfurcht bestehendes geistiges Leben, so wie die Mittel, dazu zu gelangen.

Mit dieser einmaligen Blutsprengung nach dem untern Theile des Altars hin darf nicht verwechselt werden das nach geschehener Blutsprengung bei sämmtlichen Opfern stattfindende Ausgießen des übrigen Blutes unten am Altare. Die Construktion des Brandopferaltars im salomonischen und im nacherilischen Tempel wich zwar von der des Tempels im Vorhofe der Stiftshütte ab, namentlich war der Altar des nacherilischen Tempels gemäß der Exod. 20, 25 gegebenen Erlaubniß ganz aus rohen Steinen aufgebaut, aber der Altar wie seine einzelnen Theile haben während der Dauer des alttestamentlichen Kultus nie eine andere Bedeutung erhalten.

Den Kern des Resultates unserer bisherigen Untersuchung, daß nämlich das Osterlamm die vorbildliche Darstellung einer Opfergabe Gottes sei, durch welche sogar

Tilgung der Erbsünde werde bewirkt werden, haben bereits Zeitgenossen Mosis im Osterlamme geschaut. Als nämlich ein Jahr nach dem Auszuge aus Aegypten in der Wüste das Osterlamm gefeiert werden sollte, waren gerade einige Männer durch Todte levitisch verunreinigt und mußten deshalb sieben Tage außer dem Lager Israels wohnen, durften nicht das Heiligthum betreten und nichts von Opferspeisen genießen. Diese die Bedeutung des Osterlammes und den Sinn ihrer Ausschließung aus dem Lager erfaßt habenden Männer glaubten aber berechtigt zu sein, an der Darbringung und dem Genusse des Osterlammes Theil zu nehmen, und da man sie daran hindern wollte, traten sie vor Moses und Aaron und sprachen zu ersterem: „Wir sind verunreinigt durch Todte. Wir unterwerfen uns gern der Vorschrift, während unserer Unreinheit selbst kein Opfer im Tempel darzubringen, nichts von Opferspeisen anderer Israeliten zu genießen, und aus dem Lager Israels ausgeschlossen zu sein, da uns in unserm Zustande obliegt zu betrachten, daß wegen der auf allen Menschen lastenden Erbschuld der Tod über sie herrscht und sie nicht würdig sind, in Gottes Nähe zu treten und aus seinem Hause Gutes zu empfangen; aber warum soll uns verwehrt sein darzubringen die Opfergabe Gottes (אֶת־קָרְבַּן יְהוָֹה) zu der dafür angesetzten Zeit mitten unter den Kindern Israels? — d. h. wir halten uns für ganz besonders berufen, an der Feier des Osterlammes Theil zu nehmen, da in ihm die künftige Befreiung von der Erbschuld durch eine wirkliche Opfergabe Gottes in Erinnerung gebracht wird, und wir über die noch andauernde Erbschuld und deren Folgen gerade Betrachtungen anzustellen haben."

(Num. 9, 6 ff.). — Moses kam dabei in augenblickliche Verlegenheit. Auf der einen Seite stand der Befehl Gottes, welcher den Unreinen die Theilnahme an Opfern verbot, auf der andern Seite schienen die Argumente der Männer ihm stichhaltig, und er sah sich genöthigt, Gott darum zu befragen. Die Antwort Gottes lautete, wer jetzt oder in künftigen Generationen zur festgesetzten Zeit wegen noch dauernder levitischer Unreinheit oder wegen weiter Entfernung vom Heiligthum verhindert sei, an der Feier des Osterlammes Theil zu nehmen, könne es einen vollen Monat später feiern; sonst aber sei jeder levitisch reine Mann unter schwerer Sünde zu rechtzeitiger Feier verpflichtet. Was jene Zeitgenossen Mosis im Osterlamme erblickten, das sahen trotz dem spätern Pharisäismus darin Israeliten bis zu Christus hin; denn mit offenbarer Rücksicht auf das Osterlamm, als eine Opfergabe Gottes, durch welche sogar die Erbschuld getilgt werden solle, wies Johannes der Täufer auf Christus als auf das Lamm Gottes, welches wegschafft die Sünde der Welt (Joh. 1, 29), und eben hierauf läßt sich auch ohne Zwang die Eingangs angeführte Angabe Philo's beziehen.

III. Der Schlachtort.

Nach Zebachim 5, 1—5 wurden sämmtliche Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer und die gesetzlichen für das ganze Volk dargebrachten Friedopfer an der nördlichen Seite des Altars im Vorhofe geschlachtet (vergl. Lev. 1, 11; 6, 18; 7, 2). Die drei Opfergaben Gottes aber zum Besten der Menschen werden überall im Vorhofe nach §. 8 geschlachtet, welche Bestimmung auch die von Privaten dargebrachten Friedopfer trifft nach §§. 6. 7.

Die drei Opfergaben Gottes sind oben hinlänglich besprochen; die Friedopfer der Privaten müssen in aller Kürze in Betracht gezogen werden, um aus dem gemeinsamen Schlachtort auf eine allen diesen Opfern, und insbesondere dem Osterlamm zukommende Eigenthümlichkeit schließen zu können.

Die Friedopfer der Privaten, welche überall im Vorhofe geschlachtet werden können, zerfallen nach der Mischnah in

1) solche, deren Fleisch nicht bis zum Morgen des folgenden Tages übrig bleiben, sondern bis zur nächsten Mitternacht verzehrt werden soll. Diese Eigenschaft haben sie gemein mit den Sünd- und Schuldopfern, und an ihre Darbringung muß sich irgend ein Gedanke knüpfen, der auch bei Sündopfern oder Schuldopfern oder beiden sich einstellt. Dahin gehört תודה, sacrificium confessionis sive laudis (Lev. 7, 12—15), und der Widder, welchen der Naziräer nach beendigter gelobter Zeit darbringt (Num. 6, 14). Der Naziräer ist Symbol des vollkommenen, Gott geweihten Israeliten. Mit dem Widder bringt er Gott seinen Dank dar für sein glücklich zu Ende geführtes Gelübde, denn der schon bei seiner Erzeugung dem Untergange anheimgefallene Mensch ist nicht fähig sich aus eigener Kraft aufzuhelfen, und alles Gesunde an ihm (Tugend und Frömmigkeit) ist eine Folge göttlichen Wirkens; das ist nach Philo de victimis §. 14 der Grund, weshalb der Naziräer den Widder darbringt. Es ist also ein Dank für die Gnade Gottes, welche es den gebornen Sündern möglich macht, fromm und tugendhaft zu sein. Da aber mit diesem Danke nothwendig die Erinnerung an die Erbschuld verbunden ist, wozu die didaktischen Sündopfer

eigends angeordnet waren, so hat dieses Dankopfer mit den letztern wenigstens einen und denselben Zeitraum, innerhalb dessen das Opferfleisch verzehrt werden muß. Das sacrificium confessionis sive laudis hat natürlich ganz denselben Sinn, nur daß es ohne vorhergegangenes Nazirätsgelübde dargebracht wird.

2) Solche, deren Fleisch innerhalb zwei Tagen und einer Nacht gegessen werden kann. Sie werden entweder in Folge eines gethanenen Gelübdes dargebracht, נֶדֶר; oder ohne vorhergegangenes Gelübde, ganz von freien Stücken, נְדָבָה (Lev. 7, 16 ff.), um Gott für irgend eine Wohlthat zu danken, oder seine Hülfe zu erflehen (vgl. 2. Machab. 3, 32).

Von diesen Opfern haben תוֹדָה und נְדָבָה die Eigenschaft, daß sie durchaus von freien Stücken dargebracht werden; der Widder des Naziräers aber und נֶדֶר müssen in Folge eines Gelübdes geopfert werden. Das Gelübde selbst jedoch wird von freien Stücken gethan, und so sind auch sie durchaus freiwillig. Da nun das Schlachten von diesen und den drei Opfergaben Gottes nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern überall im Vorhofe geschehen kann, so ist diese Freiheit der Ausdruck dafür, daß diese Opfer durchaus vom freien Willen der Opferer abhängen, und daß insbesondere die im Osterlamm gezeichnete Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld aus reiner freier Liebe Gottes zu den Menschen entstamme.

IV. Der Schlächter.

Da die Zahl der zu schlachtenden Osterlämmer außerordentlich groß war, einmal wurden deren 256,500 geschlachtet (Jos. de bello VI. 9. §. 3), so daß der Vorhof

des Tempels sie und die sie herbeitragenden Männer nicht fassen konnte, so wurden die Herbeiträger der Osterlämmer in drei Haufen nacheinander in den Vorhof eingelassen. War der Vorhof gefüllt, so wurden die Thüren geschlossen und nach bestimmten von den Priestern gegebenen Signalen begann alsbald das Schlachten, während dessen das große Hallel (Ps. 113—118) recitirt wurde. Der Herbeibringer des Osterlammes schlachtete es, und nachdem die Priester das Blut aufgefangen und damit die einmalige Sprengung an den untern Theil des Altars ausgeführt hatten, zog der Herbeibringer dem Opferthier die Haut ab, schnitt es auf und löste davon die gewöhnlichen Opferstücke, welche auf eine Schüssel gelegt wurden, um nachher auf dem Altare verbrannt zu werden. Nachdem das geschehen war, zog sich der erste Haufe aus dem Vorhofe auf den Tempelberg, der zweite in den den Vorhof zunächst umgebenden Raum, der dritte blieb im Vorhofe, und erst wenn es dunkel geworden war, gingen alle mit dem Opferfleisch nach Hause (Pesachim 5, 5—10).

Das Schlachten des Opferthieres stand ursprünglich jedem Darbringer zu [1]). In späterer Zeit machte man von diesem Rechte keinen Gebrauch, und das Schlachten der Opferthiere wurde durch Observanz priesterliche Funktion. So unwissend war Philo im Gesetze nicht, daß er das nicht hätte wissen sollen. Er lehrt aber (de vita Moys. III. §. 29. Mang. II. 169), bei dem Osterlamme geschehe es nicht in gewöhnlicher Weise, daß die Priester das Schlachten des Opferthieres besorgten, sondern nach Vorschrift des Gesetzes verrichte das ganze Volk einen Theil der

---

1) Vergl. Lev. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 4, 4. 15. 24. 29.

priesterlichen Funktionen, indem jedweder Darbringer das Schlachten besorge. Nach de decalogo §. 31. Mang. II. 206 geschieht es, weil das Gesetz an diesem einzigen Tage im Jahre dem ganzen Volk priesterliche Würde verliehen habe. Eine ausdrückliche Vorschrift hierüber ist im Gesetze nicht vorhanden, wenn man nicht etwa den Ausdruck „die ganze Versammlung der Gemeinde Israels" in Exod. 12, 6 dahin deuten will. Aber das Osterlamm gehört ja in die Kategorie der Sünd- und Schuldopfer, deren Fleisch von den fungirenden (männlichen) Priestern innerhalb der Grenzen des Heiligthums verzehrt werden muß. Da das Osterlamm auch von Nichtpriestern gegessen werden soll, so nehmen diese dabei an priesterlichen Rechten Theil, welchen irgend eine priesterliche Pflicht entsprechen muß, und was sonst bei allen übrigen Opfern dem Nichtpriester zu thun freistand, dazu war er beim Osterlamm verpflichtet, während das Auffangen und Sprengen des Blutes auch beim Osterlamm den Priestern verblieb. Gerade darum, weil das Osterlamm ein Schuldopfer ist, erhalten nicht blos seine Esser priesterliche Würde, sondern auch jedes Haus, in welchem es gegessen wird, erhält hiefür Rang und Würde eines Tempels (σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα περιβέβληται, Philo de septenario §. 18. Mang. II. 292), und das Fleisch des Osterlammes muß innerhalb des einen Hauses verzehrt werden (Exod. 12, 46), wie bei Sünd- und Schuldopfern innerhalb der Einfriedigung des Heiligthums.

V. Die Zeit des Schlachtens und des Essens.

In Aegypten mußten die Hausväter bereits am zehnten Tage des ersten Monats das Opferthier aus-

wählen und es bis zum vierzehnten Tage des Monats, an welchem es geschlachtet werden sollte, aufbewahren (Exod. 12, 3. 6). Bei der jährlichen Feier fiel diese Bestimmung fort (Pesachim 9, 5).

Das erste Osterlamm in Aegypten wurde geschlachtet zwischen den beiden Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם (Exod. 12, 6), und so sollte es fortan jährlich geschehen (Lev. 23, 5). Ueber die Bedeutung des Ausdrucks haben die spätern Juden nach dem Aufhören ihrer Opfer gestritten; wir halten uns an Philo und Josephus, welche den Jahr ein Jahr aus geübten Gebrauch aus dem Leben kannten, und mit der Mischnah hierin übereinstimmen.

Philo de septenario §. 18. Mang. II. 292 lehrt, am vierzehnten Nisan hätten die Israeliten die Osterlämmer geschlachtet *ἀρξάμενοι κατὰ μεσημβρίαν ἕως ἑσπέρας*, also am Nachmittag. Nach der Mischnah waren sämmtliche Osterlämmer vor Eintritt der Dunkelheit geschlachtet (Pesachim 5, 10); vor Mittag aber durfte kein Osterlamm geschlachtet werden, weil dieses eine Uebertretung der Vorschrift wäre, es „zwischen den beiden Abenden" zu schlachten (Pesachim 5, 3). Das Schlachten und Blutsprengen des sacrificii jugis vespertini ging dem Schlachten und Blutsprengen des Osterlammes ordnungsmäßig voran. Für gewöhnlich wurde das sacrificium juge vespertinum geschlachtet um die Mitte der neunten Stunde, etwa $2^1/_2$ Uhr; am vierzehnten Nisan stets eine Stunde früher, und wenn der vierzehnte Nisan auf einen Freitag fiel, zwei Stunden früher (Pesachim 5, 1). Da aber eine ungeheure Zahl von Osterlämmern in verhältnißmäßig kurzer Zeit zu schlachten war, so war das Schlachten des Osterlammes auch vor dem Schlachten des sacrificii

jugis vespertini erlaubt, jedoch nur am Nachmittage, und das Blut vom Osterlamme mußte dann durch fleißiges Umrühren vor dem Gerinnen bewahrt werden, weil die Blutsprengung des sacrificii jugis vespertini der des Osterlammes durchaus vorausgehen mußte (Pesachim 5, 3). Josephus gibt an, daß die Osterlämmer geschlachtet seien ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης (de bello VI. 9. §. 3). Da er aber an derselben Stelle erzählt, daß einmal 256,500 Osterlämmer geschlachtet worden seien, so versteht es sich von selbst, daß man seiner Zeitangabe wenigstens die Ausdehnung geben muß vom Anfang der neunten bis zum Ende der elften Stunde, etwa von 2 bis 5 Uhr Nachmittags, was mit der ordnungsmäßigen Schlachtzeit der Mischnah schon ziemlich übereinstimmt; und würde es uns nicht zu lange aufhalten, so könnten wir mit Rücksicht auf den damaligen palästinisch-jüdischen Sprachgebrauch des gemeinen Lebens zeigen, daß die Zeitangabe des Josephus mit denen des Philo und der Mischnah auf ein Haar stimmt. Genug, daß nach diesen drei ältesten Zeugen, von denen zwei mit dem alttestamentlichen Opferkultus noch gleichzeitig sind, der Nachmittag des vierzehnten Nisan die Zeit war, in welcher die Osterlämmer geschlachtet wurden.

Wenn aber die Zeit zwischen Mittag und Sonnenuntergang „zwischen den beiden Abenden" heißt, so muß nothwendigerweise das Wort עֶרֶב Abend zwei Bedeutungen haben. Wir müssen dieselben hier vorlegen, weil uns dieses auf die genaue Bestimmung der Zeit führt, in welcher das Osterlamm gegessen wurde. — Der zwölfstündige Tag (Joh. 11, 9) hat eine elfstündige Arbeitszeit (Matth. 20, 6. 11). Man schloß etwa eine halbe Stunde

vor Sonnenuntergang die Feldarbeit, und diese Zeit heißt *ὀψία*, עֶרֶב, Abend (Gen. 30, 16; Matth. 20, 8); desgleichen arbeitet man nicht, etwa eine halbe Stunde nach Sonnenaufgang, sondern sieht sich nach Arbeit um, und diese Zeit heißt *πρωΐ*, בֹּקֶר, Morgen (Matth. 20, 1). — Aus dem Ausdruck „zwischen den beiden Abenden" für „Nachmittag" lernen wir aber unter Berücksichtigung von Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31, daß man den vierundzwanzigstündigen Tag in zwei Hälften getheilt habe: Abend von Mittag bis Mitternacht und Morgen von Mitternacht bis Mittag. Daher kommt es, daß, wo die hl. Schrift vorschreibt, vom Opferfleische solle nichts übrig bleiben bis zum Morgen, wie beim Osterlamm (Exod. 12, 10. Deut. 16, 4) und beim sacrificium confessionis sive laudis (Lev. 7, 15), die Mischnah das Essen solchen Opferfleisches nur bis Mitternacht gestattet (Zebachim 5, 6. 8), weil, wie der Abend gleich nach Mittag, so der Morgen gleich nach Mitternacht beginnt [1]). Also — der eine Abend, als Hälfte des vierundzwanzigstündigen Tages fing an gleich nach Mittag, der andere Abend war kurze Zeit vor Sonnenuntergang, und deshalb heißt der Nachmittag „zwischen den beiden Abenden."

Wenn die Sonne untergegangen ist, mit Eintritt der Nacht, von wo an nach dem Kalender der fünfzehnte Nisan gerechnet wurde, begann der erste Osterfeiertag zum Andenken an den Auszug aus Aegypten; geschlachtet

1) Außer den beiden oben genannten Opfern gehören dahin a) der Widder, welchen der Naziräer als Dankopfer darbringt (Zebachim 5, 6); b) die Friedopfer des gesammten Volkes (Zebachim 5, 5); c) alle diejenigen Sündopfer, deren Fleisch gegessen werden durfte, und alle Schuldopfer (vergl. Lev. 10, 17. 18; Philo de victimis §. 11; Josephus Antiqq. III. 9. §. 3; Zebachim 5, 3. 5).

aber sollte das Osterlamm noch am vierzehnten Nisan werden, und zwar am Abend desselben (Deut. 16, 6 vergl. V. 1; Lev. 23, 5. 6). Wenn aber das letzte Viertel des vierzehnten Nisan, der Nachmittag, in dritter Bedeutung Abend heißt, so haben die Juden ihren vierundzwanzigstündigen Kalendertag in vier Viertel zerlegt, und zwar 1) von Sonnenuntergang bis Mitternacht ist Nacht, לַיְלָה im engern Sinne. Während dieses ersten Viertels des fünfzehnten Nisan darf Niemand das Haus verlassen und muß das Osterlamm gegessen werden (Exod. 12, 8. 22; Pesachim 5, 8). — 2) Die schon zum zwölfstündigen בֹּקֶר gehörige Zeit der Nacht von Mitternacht bis Sonnenaufgang hieß höchst wahrscheinlich שַׁחַר, ἡ ἐπιφώσκουσα scil. ὥρα (Matth. 28, 1). Am fünfzehnten Nisan darf man zu dieser Zeit das Haus verlassen, und, obgleich der erste Ostertag ein Feiertag ist, alle Handlungen verrichten, welche sich auf die erforderlichen Lebensmittel beziehen, wovon natürlich das Kaufen und Herbeitragen der Lebensmittel nicht ausgeschlossen ist (Joh. 13, 27—30; Exod. 12, 16). Denn während es untersagt ist, am fünfzehnten Nisan bei Nacht im engern Sinn auszugehen, gehen nicht blos Moses und Aaron nach Mitternacht zu Pharao (Exod. 12, 29. 31), sondern auch der Auszug aus Aegypten ist noch in der Nacht (Deut. 16, 1). — 3) Die Zeit von Sonnenaufgang bis Mittag, der Vormittag, heißt Morgen in dritter Bedeutung; denn in dieser Zeit ist das sacrificium juge *matutinum* darzubringen, geradeso wie 4) während des Nachmittags, am Abend in dritter Bedeutung, täglich das sacrificium juge *vespertinum* und am vierzehnten Nisan sämmtliche Osterlämmer zu schlachten waren (Exod. 29, 39; Num. 28, 4).

Mit offenbarer Absicht wurde in Aegypten die Auswahl des Opferthieres auf den zehnten, das Schlachten desselben auf den vierzehnten des Monats Abib oder Nisan gelegt, und Deut. 16, 1 wird den Israeliten eingeschärft, wohl zu achten nicht blos auf bestimmte Tage desselben, sondern auf den ganzen Monat. Die erste Woche des Nisan aber verstrich in Aegypten ohne besondere gottesdienstliche Handlungen; in der zweiten Woche wurde am dritten Tage das Opferthier ausgewählt und am siebenten geschlachtet; mit Beginn der dritten Woche erfolgte der Auszug aus Aegypten. Daran mußten sich für die spätere Zeit zunächst folgende historische Erinnerungen knüpfen. In der ersten Zeit, so lange die Hyksos herrschten, ging es den Israeliten in Aegypten gut, aber sie vergaßen ihres Gottes und fielen in Götzendienst; in der zweiten Zeit, nach Austreibung der Hyksos, schrieen sie im Unglück zu Gott, und Gott nahm sich ihrer an: die zu Sieben verbundenen Theile Drei und Vier treten markirt hervor; die dritte Zeit beginnt mit dem durch Gottes starke Hand herbeigeführten Auszug aus Aegypten, und da das Osterfest die ganze dritte Woche des Nisan hindurch begangen wurde, so wurde eben hiermit den Israeliten in Erinnerung gebracht, daß sie als das aus ägyptischer Knechtschaft erlöste Volk Gottes ohne Unterlaß Gott dienen sollten.

Mögen immerhin vielleicht einige zu Jerusalem wohnende Israeliten die Osterlämmer am zehnten Nisan ausgesucht haben, was man daraus hat schließen wollen, daß Kelim 19, 2 von einem Anbinden derselben an einen am Bette befindlichen Strick die Rede ist, geboten war es laut Pesachim 9, 5 nicht. Die zwei ersten Wochen des

Nisan traten in Aegypten als zwei selbständige und unter sich verschiedene Ganze hervor und haben ihre Bedeutung für die historische Erinnerung; für die typische Bedeutung des Osterlammes kommen sie außer Betracht, da im Festritus des mosaischen Gesetzes die zweite Woche eben so wenig wie die erste durch besondere gottesdienstliche Handlungen sich unterscheidet. Denn daß am vierzehnten Nisan bis Mittag aller Sauerteig fortgeschafft (Pesachim 1, 4. 5; Exod. 12, 18), und während des Nachmittags sämmtliche Osterlämmer geschlachtet werden mußten, das waren im Grunde doch nur Vorbereitungen für das gleich nach Sonnenuntergang beginnende Osterfest. Aber daß gerade die Mitte des Monats, die Nacht, und zwar die Vollmondsnacht zum Essen des Osterlammes angeordnet ist, dergestalt daß die Unreinen und Fernwohnenden zwar nachträglich, aber auch nur in der Vollmondsnacht des folgenden Monats das Osterlamm essen dürfen, das muß typisch die Zeit bezeichnen, in welcher die Opfergabe Gottes zur Tilgung der Erbschuld werde hingegeben werden.

Wie im N. T. heißt auch bei den alten Juden der Teufel Fürst der Finsterniß (Schöttgen Horae zu Eph. 6, 12); da nun auch selbst nach Worten der hl. Schrift der Mond Herrscher der Nacht ist (Gen. 1, 16. 18), so konnte es nicht verwehrt sein, ihn als Symbol des Fürsten der Finsterniß zu gebrauchen. Ueberdieß ist der Mond Zeitmesser (Gen. 1, 14), und der Eintritt des Vollmondes ist Symbol für die Mitte aller Zeit. Was folgt daraus für die typische Bedeutung des Osterlammes? In der Zeiten Mitte, wann die Herrschaft des Fürsten der Finsterniß ihren größten Glanz erreicht haben wird, wird Gott seine im Osterlamm vorbildlich dargestellte Opfer-

gabe zum Besten der Menschen hingeben, und diese Hingabe ist das Ende der alten, und der Anfang einer neuen Zeit, in welcher Gott die Seinen so aus der geistigen Knechtschaft unter Satan erlösen wird, wie er sein Volk Israel aus der leiblichen Knechtschaft unter Pharao erlöst hat.

VI. Das Auffangen des Blutes.

Es ist alttestamentliches Dogma, daß die Seele des Menschen nach dem Tode des Leibes in der Unterwelt fortlebe. Jakob hält dafür, daß sein Sohn Joseph von einem wilden Thier zerrissen und verzehrt, sein Leib demnach nicht in die Erde begraben sei, und doch glaubt er, daß sein Sohn in der Unterwelt sich befinde und will so lange trauern um ihn, bis er selbst zu ihm in die Unterwelt hinabsteige (Gen. 37, 35). Desgleichen ist es alttestamentliches Dogma, daß wegen der Erbschuld jeder Mensch Knecht und Gefangener des Satan sei, daß durch kein im Gesetze vorgeschriebenes Opfer eine Aenderung dieses Zustandes bewirkt werde, sondern erst durch das künftige im Osterlamm gezeichnete zum Besten der Menschen hingegebene Opfer Gottes. — Daraus folgt, daß die Seelen sämmtlicher vor der wirklichen Darbringung des letztern Opfers gestorbener Menschen auch in der Unterwelt noch Knechte und Gefangene Satans verbleiben. Die Frage nun, ob auch die Todten vom künftigen Opfer Gottes zur Tilgung der Erbsünde und Aufhebung der Knechtschaft unter Satan Nutzen haben werden, beantwortet die alttestamentliche Dogmatik zu Gunsten lediglich derer, die auf Erden fromm gelebt haben, oder doch wenigstens mit reumüthigem Herzen gestorben sind. Nicht bei-

läufig, sondern absichtlich verbreitet sich hierüber Ps. 49, dessen Inhalt folgender ist. Die frommen und gottesfürchtigen Leute betrüglich und hinterlistig zu unterdrücken, wäre so übel nicht, wenn man mit dem dadurch gesammelten Reichthum sich nur vom Tode loskaufen könnte, was aber doch einmal nicht möglich sei (V. 6—10). Gerechtes Urtheil über das Thun und Lassen der Menschen auf Erden spricht sich oftmals, wie die Erfahrung lehrt, im Verhalten der Lebenden gegen die Verstorbenen aus. Wie das Thier keinen Nutzen von seinem Leben zieht, sondern nur der Mensch, welcher es zuletzt schlachtet und verzehrt, so hat auch derjenige, welcher weiter nichts als reich gewesen ist, keinen Vortheil von seinem Leben auf Erden, seine Erben lassen sich den Nachlaß wohlschmecken und er — wird für immer vergessen; stirbt dagegen ein Weiser, dessen Name geht nicht unter, er lebt fort im Andenken der Menschen (V. 11—14). Durchaus gerecht ist aber das Schicksal der Menschen in der Unterwelt. Auf Erden pflegen die Bösen besser daran zu sein und die Oberhand über die Guten zu haben, aber (V. 15) — „Frißt sie (Gute und Böse), wie es angemessen ist [1]) für die unter der Herrschaft des Todesfürsten [2]) stehende [3]) Heerde, der Tod

---

1) Gesen. s. v. כְּ B. 2. *convenienter* gregi (eorum, qui) τῷ Ἅιδῃ aciem struxerunt.

2) שְׁאוֹל ist hier nicht der Ort, wo die Todten sind, sondern der G e w a l t h a b e r über die Todten, weil ihm V. 16 eine H a n d beigelegt wird, aus welcher Gott die Seelen der Gerechten rettet.

3) Wie man zu שִׁית Praet. Kal die Formen שָׁתָה, שָׁתוּ bildete, so hier שַׁתּוּ neben שָׁתוּ, in der Bedeutung: sich Einem in Reihe und Glied gestellt haben, unter Jemandes Befehle stehen. Vgl. Jes. 22, 7; Ps. 3, 7.

„hinweg, dann haben die Oberhand [1]) über sie die Gerechten bis zur zweiten Hälfte der Zeiten [2]), und ihre „(der Gerechten) Trübsal [3]) (dauert) bis zur gewaltsamen „Fortschaffung [4]) des Todesfürsten von seiner Wohnung [5])." Aller Trübsal werden die Gerechten alsdann erledigt, denn (V. 16) — „sobald [6]) Gott die Seelen der Gerechten aus der Hand des Todesfürsten rettet (oder loskauft), nimmt er die Gerechten zu sich [7])." Der Fromme nämlich kommt in die Klasse [8]) oder Abtheilung der Todten, zu welchen auch die Väter des reichen Gottlosen (Abraham, Isaak und Jakob) gehören; die Andern sehen in Ewigkeit kein Licht, bleiben ewig im Unglück (V. 20). — Das Bekenntniß, welches die Gemeinde Israels in diesem Liede aussprach, und welches, vor Abfassung dieses Liedes im Glauben des Volkes vorhanden, geflissentlich zum Trost

---

1) רָדָה בְ dominatus est alicui, subegit aliquem, d. h. hier: sie befinden sich im Vergleich mit den Bösen in einer bevorzugten Stellung, sind besser daran.

2) בֹּקֶר ist nach Abschnitt V die zweite Hälfte des vierundzwanzigstündigen Tages von Mitternacht bis Mittag, auch die zweite Hälfte jeder der sechs Schöpfungsperioden; hier die zweite Hälfte der Zeit überhaupt, da die Erlösung aus der geistigen Knechtschaft in die Mitte der Zeiten fallen soll.

3) צִירָם Ktib. Häufiger ist der Plural, צִירִים, dolores.

4) בִּלָּה in Piel heißt 1) absumsit, consumsit, 2) afflixit, vexavit, namentlich affligendo aliquem de loco movit, 1 Chron. 17, 9.

5) זְבֻל, defectiv geschrieben זְבֻל mit folgendem לוֹ „seine Wohnung." Vergl. zur Sache Luk. 11, 21. 22; Gen. 4, 7.

6) Gesen. s. v. אַךְ nro. 4, vixdum; das folgende כִּי beginnt den Nachsatz.

7) vergl. לָקַח in Gen. 5, 24.

8) vergl. דּוֹר צַדִּיק Ps. 14, 5.

der armen und unterdrückten Frommen in ihm seinen vollständigsten Ausdruck erhielt, ist demnach in Betreff der Todten folgendes. Die Gottlosen, (falls sie nicht etwa mit reumüthigem Herzen sterben, vergl. 2 Machab. 12, 45) befinden sich in ewiger Qual; die fromm auf Erden gelebt haben, sind bis zum Beginn der zweiten Hälfte der Zeiten zwar besser daran als die Gottlosen, aber auch sie sind bis dahin in Trübsal, weil sie noch nicht bei Gott, sondern unter der Herrschaft des Todesfürsten in Gefangenschaft sind: alsdann aber wird ihr Gewalthaber überwunden, und Gott rettet sie mit Zurücklassung der Gottlosen aus dem Gefängniß und nimmt sie zu sich. Das ist der descensus Christi ad inferos; das ist die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* (Luk. 14, 14), an welcher durch Christus Theil nehmen s ä m m t l i c h e G l ä u b i g e, mögen sie noch auf Erden leben oder schon gestorben sein (Joh. 11, 25), eine Befreiung aus dem geistigen Tode und geistiger Gefangenschaft, aus welcher die spätern Pharisäer eine l e i b l i c h e Auferstehung der Gerechten machten. Pharisäischer Glaube aber war es, daß, während die Bösen ewig in unterirdischem Kerker verbleiben, den Frommen das Glück des Wiederauflebens (*ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν*) beschieden sei (Josephus Ant. 18, 1. §. 3), daß nur die Seelen der Frommen *εἰς ἕ τ ε ρ ο ν σῶμα* d. i. *εἰς ἁ γ ν ὸ ν σῶμα* kommen werden, und zwar *ἐκ περιτροπῆς αἰώνων* d. i. gleich mit Beginn der zweiten Zeitenhälfte (Josephus de bello 2, 8. §. 13; 3, 8, §. 5).

Der alttestamentliche Glaube, daß auch die (frommen) Todten aus Erbschuld und Gefangenschaft unter Satan in Mitte der Zeiten werden befreit werden, ist bei Darbringung des Osterlammes auch symbolisch ausgedrückt.

Von jedem Schlachorte der Osterlämmer steht nämlich eine doppelte Reihe von Priestern bis an den Altar. Jeder Priester der einen Reihe ist mit einem silbernen, jeder Priester der andern Reihe mit einem goldenen Gefäße zum Auffangen des Blutes der Osterlämmer versehen. Ein solches Gefäß führt den Namen בָּזִיךְ, und weicht von den gewöhnlichen Gefäßen zum Auffangen des Opferblutes darin ab, daß es keinen breiten Fuß, שׁוּלַיִם hat und nicht auf die Erde gestellt werden kann, ohne daß das Opferblut ausgeschüttet würde. Hat der dem Schlächter zunächst stehende Priester das Blut des Osterlammes aufgefangen, so gibt er das gefüllte Gefäß seinem Nachbar in derselben Reihe und empfängt von diesem das leere, und so fort durch die ganze Reihe; der letzte Priester der Reihe führt die einmalige Sprengung des Blutes aus. Die silbernen und goldenen Gefäße müssen durchaus in einer und derselben Reihe auf- und abgehen, nicht aus einer Reihe in die andere übergehen (Pesachim 5, 5. 6). Es erheben sich nun zwei Fragen: 1) Was bedeutet es, daß die Gefäße zum Auffangen des Blutes der Osterlämmer aus Gold und aus Silber sein müssen? und 2) Was bedeutet ihre von den andern zu diesem Zweck vorhandenen Gefäßen abweichende Form?

1. Das Blut der nothwendigen Opfer des ganzen Volkes und der Privaten, als der Sünd- und Schuldopfer, der Brandopfer und der Friedopfer des ganzen Volkes, welche an der nördlichen Seite des Altars geschlachtet wurden, wird mit den besonders hiefür bestimmten Gefäßen aufgefangen (Zebachim 5, 1—5), und dieses waren kupferne מִזְרָקוֹת (Exod. 27, 3; 38, 3). Die freiwilligen Opfer der Privaten, und die beiden Opfer-

gaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse wurden nicht mit Anwendung dieser kupfernen Gefäße dargebracht, nur gibt im Traktat Zebachim die Mischnah nicht an, mit welchen andern Gefäßen denn ihr Blut aufgefangen sei. Aber außer den kupfernen gab es noch goldene und silberne מִזְרָקוֹת (2 Kön. 25, 14. 15). Das Blut der freiwilligen Opfer der Privaten wurde mit silbernen Gefäßen aufgefangen, denn bei der Einweihung der Stiftshütte brachten die zwölf Stammfürsten Israels nicht blos nothwendige Brandopfer und Sündopfer, sondern auch freiwillige Friedopfer dar, und da Moses nur die für erstere bestimmten kupfernen Gefäße hatte anfertigen lassen, so opferte freiwillig zur Darbringung der letztern auch jeder Stammfürst ein silbernes Gefäß zum Blutauffangen (Num. 7, 12 ff.). Die goldenen מִזְרָקוֹת bleiben demnach nur übrig für die beiden Opfergaben Gottes an die Menschen zu leiblichem Genusse. Nun kann man aber nicht sagen: bei den freiwilligen Opfern der Privaten werden silberne, bei den Opfergaben Gottes an die Menschen werden goldene Gefäße zum Blutauffangen gebraucht; denn das Osterlamm ist ja auch eine Opfergabe Gottes, und doch kommen bei ihm sowohl goldene als silberne Gefäße in Anwendung. Das Metall, aus welchem die Gefäße zum Auffangen des Blutes bestehen, deutet darum nicht hin auf die Person dessen, der das Opferthier hergibt, wohl aber kann es bei Opfern der Menschen an Gott sich auf Zustände der Darbringer, und bei den Opfergaben Gottes ebenfalls auf verschiedene Zustände der Menschen beziehen.

Gold ist in der alten Symbolik das Metall der Sonne, Silber das Metall des Mondes (Bähr I. 277). Auch nach biblischem Sprachgebrauch ist Sol Fürst des

Tages, der Mond Fürst der Nacht und Finsterniß (Gen. 1, 16. 18). Der Mond selbst wird ja im mosaischen Kultus als Symbol gebraucht (Abschnitt V); warum nicht auch sein Metall? „Unter der Sonne" ist im Prediger ein häufiger Ausdruck, und bedeutet so viel als „auf der Oberwelt". Die goldenen und silbernen Geschirre zum Auffangen des Blutes der Opferthiere können sich also beziehen zunächst auf Sonne und Mond, sodann auf Tag (Licht) und Nacht (Finsterniß), endlich auf Leben und Tod. Bei den Opfergaben Gottes zum Besten der Menschen beziehen sie sich auf leibliches Leben und leiblichen Tod. Die beiden Opfergaben Gottes zu leiblichem Genusse werden unter Anwendung goldener Blutgeschirre geopfert, weil es Opfergaben Gottes zum Besten derer sind, die noch unter der Sonne leben; das Blut der Osterlämmer muß in goldenen und silbernen Geschirren aufgefangen werden, weil die Frucht der im Osterlamm gezeichneten künftigen Opfergabe Gottes nicht bloß denen zu Gute kommen soll, welche die Darbringung dieses Opfers auf Erden erleben, sondern auch denen, die ihr Auge für das Licht der Sonne geschlossen haben und der Finsterniß anheimgefallen sind, den leiblich Todten. — Die silbernen Geschirre dagegen bei den (freiwilligen) Friedopfern der Privaten, sowie die kupfernen bei sämmtlichen nothwendigen Opfern beziehen sich auf ehemaliges, nun aber zerbrochenes und zerrüttetes geistiges Leben des Menschengeschlechts und auf den Zustand geistigen Todes. Das Kupfer, welches neben Gold und Silber allein aus allen Metallen im mosaischen Kultus eine Stelle hat, besitzt Farbe, Licht und Glanz des Goldes, aber geschwächt und gebrochen und ist der Oxydirung unterworfen, und bezieht

sich also auf die dahin geschwundene frühere Herrlichkeit des Menschengeschlechtes (vergl. Klagel. 4, 1. — Bähr I. 285). Zwar ist es in den Willen des einzelnen Menschen gestellt, in seinem von Hause aus zerrütteten Zustande mit göttlicher Hülfe sein Herz an Gott hinzugeben, aber aller erworbene Tugendglanz des Israeliten ist nur ein Glanz, wie ihn ein dem geistigen Tode noch nicht entrissener Mensch erlangen kann, nicht Goldesglanz, sondern nur Silberglanz.

Bei allen übrigen Opfern werden מִזְרָקוֹת zum Auffangen des Blutes gebraucht, beim Osterlamm allein בָּזִיכִים, welche sich von erstern dadurch unterscheiden, daß sie keinen Fuß haben und nicht aufrecht hingestellt werden können[1]. Im Abschnitt I. haben wir durch Schlüsse gefunden, daß das Osterlamm ein typisches Schuldopfer sei; durch die ihm allein eigenthümlichen Gefäße zum Blutauffangen wird der Gedanke ausgedrückt, daß das Osterlamm das einzige typische Opfer im mosaischen Kultus sei. Alle übrigen Opfer sind berechnet auf den durch die Erbschuld herbeigeführten, damals wirklichen Zustand des ganzen Menschengeschlechtes; dem in diesem Zustand befindlichen Israeliten leisten sie wirklich das, wozu sie eingesetzt sind, und haben somit auch selbst realen Bestand (vergl. עָמַד und קוּם Amos 2, 15; 7, 2. 5; ἔχειν στάσιν Hebr. 9, 8). Das Osterlamm dagegen, welches Jahr aus Jahr ein geschlachtet und verzehrt wird, leistet

1) Vielleicht sind dieses dieselben goldenen und silbernen Geschirre, die Esra 1, 9 אֲגַרְטְלִים heißen, zumal nach Gesenius s. v. der hierosolymitanische Talmud dieses Wort dahin etymologisch deutet, daß es zum Auffangen des Blutes der Lämmer bestimmte Gefäße seien.

nicht wirklich den Israeliten Befreiung von der Erbschuld und aus der Knechtschaft unter Satan, sondern enthält nur die Lehre, daß Gott in künftiger Zeit eine Opfergabe hingeben werde, welche solches wirklich leisten werde. Als einziges typisches Opfer hat es keinen realen Bestand; worauf es hinweist, das ist noch nicht auf Erden etablirt, und darum können die Gefäße, womit das Blut der Osterlämmer aufgefangen wird, nicht aufrecht hingestellt werden.

VII. Die Zubereitung des Fleisches.

In der Zubereitung des Opferfleisches ist das Osterlamm von allen übrigen Opfern, deren Fleisch verzehrt wurde, verschieden; denn 1) der Rumpf darf nicht in Stücke zerlegt werden, und das Zerbrechen eines Knochens davon ist verboten (Num. 9, 12; Exod. 12, 9. 46) — 2) während anderes Opferfleisch ganz beliebig zubereitet werden durfte (בְּכָל־מַאֲכָל Zebachim 5, 5—8), mußte das unzerlegte Osterlamm mit Kopf, Füßen und den innern Theilen im Feuer vollkommen gar gebraten werden (Exod. 12, 9).

1. Die Gebeine Jemandes brechen heißt ihm den Garaus machen, ihn zu Grunde richten (Jes. 38, 13; Klagel. 3, 4). Jemanden vor dem Zerbrechen eines Knochens schützen, heißt ihn sanum et integrum servare (Ps. 34, 21). Namentlich wird der Ausdruck von der geistigen, durch die Sünde bewirkten Zerrüttung gebraucht (z. B. Ps. 32, 3; 38, 4). Das Osterlamm aber ist nach dem Obigen Typus des eingebornen Sohnes Gottes, welcher Mensch werden sollte; daß es unzertheilt und ohne Brechung eines Knochens zubereitet werden mußte, gab die Lehre, daß die

künftige Opfergabe Gottes von ihrer menschlichen Seite betrachtet von aller Zerrüttung durch die Sünde frei und ledig, ein integrum et sanum sein werde. Das gerade ist es, wodurch die Opfergabe Gottes von ihrer menschlichen Seite vor allen andern Menschenkindern sich auszeichnet, und ein בְּכוֹר Gottes um ihrer Vorzüglichkeit willen wird, und nicht, wie die Pharisäer meinten, ein ungewöhnlicher äußerer Glanz.

2. Aus der gesetzlichen Verordnung, daß das Osterlamm unzertheilt gebraten werden sollte, macht Justinus dial. c. Tryph. 40 den Schluß, daß es am Spieß gebraten worden sei. Ein solches Braten wird nach ihm zuwege gebracht, indem man einen ὀβελίσκος der Länge nach durch das geschlachtete Stück Kleinvieh schiebt, und einen zweiten, die bei uns sogenannte Spicknadel, quer durch; beide Spieße bilden ein Kreuz und deuten nach Justinus auf das Kreuz Christi hin. Ganz gewiß hat Justinus es nicht gekannt, daß das Osterlamm an einem hölzernen Spieß gebraten wurde, sonst hätte er an dieser Stelle nicht unterlassen, es besonders zu bemerken; denn wenn bloß im Allgemeinen von einem Bratspieß die Rede ist, so denkt man vorweg an einen eisernen. Nicht bloß die Vorderfüße, sondern auch die Hinterfüße des am Spieß gebratenen Thieres werden nach dem Bauche zu gebogen, und am bequemsten am Querspieß, der Spicknadel, befestigt. Die χεῖρες τοῦ προβάτου bei Justinus, und כְּרָעָיו in Exod. 12, 9 und Pesachim 7, 1 bedeuten also die vier Füße des Thieres, wiewohl ersteres für die Vorderfüße, letzteres für die Hinterfüße der gewöhnlichere Ausdruck ist.

Rohes Fleisch ist nach hebräischem Sprachgebrauch lebendiges Fleisch (חי, 1. Sam. 2, 15; Pesachim 7, 3).

Einen gar oder mürbe machen (בשל) heißt, wie im Deutschen, durch allerlei zugefügtes Leid Einen dahin bringen, daß er verzagt; ihm Freude, Glück, Wohlfahrt rauben, was Alles der Hebräer in den Begriff Leben (חיים) einschließt. Einen aber so gar machen, daß auch nicht das Geringste an ihm halbgar, נא, bleibt, und zwar nicht durch Kochen im Wasser, sondern unmittelbar durch das garmachende Element, das Feuer, dieses kann nur heißen Einen in der schmerzhaftesten und empfindlichsten Weise betrüben, kränken, verfolgen und zuletzt tödten — weil darin die gänzliche Beraubung des Lebens liegt. Das ist das Leiden und der Tod dessen, welchen Gott, eben weil er von keiner Sünde wußte, zu einer sündentilgenden Opfergabe gemacht hat, auf daß die Menschen durch ihn zur Gerechtigkeit gelangten (2. Kor. 5, 21).

Der Pharisäismus klaubte noch andere Bestimmungen heraus, welche bei dem Braten des Osterlammes seien beobachtet worden. So behauptete Rabbi Jose, der Galiläer, die innern Theile des Osterlammes seien nicht in den Bauch gelegt, sondern von außen an dem Rumpf befestigt worden; denn wären sie im Bauche liegend gar gemacht worden, so wäre dieses eher ein Kochen als ein Braten gewesen. Er stand jedoch mit dieser seiner Meinung allein. Wiewohl es bekannt war, daß Rabban Gamaliel das Osterlamm auf einem Rost hatte braten lassen, so scheint doch ein dazu besonders eingerichteter oben offener Ofen aus Thon, so geräumig, daß das Thier seine Seiten nicht berührte, dabei gewöhnlich gebraucht zu sein; denn weder der glühende eiserne Rost, noch der heiß gewordene thönerne Ofen, sondern lediglich und unmittelbar das Feuer selbst hätte das Fleisch gar machen müssen. Darüber aber war

kein Streit, daß man das Osterlamm nicht an einem Spieß, שַׁפּוּד, d. h. nicht an einem eisernen Spieß, sondern an einem שַׁפּוּד שֶׁל רִמּוֹן, d. h. an einem Spieß von Granatholz gebraten habe (Pesachim 7, 1. 2). Mag dieser Gebrauch auf alter von Moses herrührender Tradition beruhen, oder mag er in späterer Zeit eingeführt sein — was hat er zu bedeuten?

Da der Hebräer für Baum und Holz dasselbe Wort עֵץ hat, so erinnert das an Granatholz befestigte, hängende Osterlamm an den am Granatbaume hängenden Granatapfel. Dieser aber ist im Allgemeinen Symbol einer Leben gebenden Kraft, und wenn der Hebräer darin insbesondere ein Symbol des göttlichen Gesetzes erblickte, so geschah es nur darum, weil nach Lev. 18, 5 durch das Gesetz der zum Leben gelangt, welcher es vollbringt (vergl. Bähr II. 122 ff.). Im Gegensatz zu der Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, deren Genuß Sünde und Tod in die Welt gebracht hat, deutet das an Granatholz befestigte Osterlamm hin auf die Frucht vom Baume des Lebens, deren Genuß ewiges Leben gibt (Gen. 3, 22). Das ist gerade der Zweck, weshalb Gott die im Osterlamm abgebildete Opfergabe hingeben wird, daß die Menschen dadurch zum ewigen Leben gelangen mögen.

VIII. Der Genuß des Osterlammes.

Das Osterlamm dürfen nur essen die sich zum Gesetze Moses bekennenden Israeliten und Proselyten, ob frei oder Sklaven, ob (beschnittener) Mann oder Weib, darauf wurde keine Rücksicht genommen; nur mußten die Esser des Osterlammes levitisch rein sein (Exod. 12, 43 ff. Num. 9, 13 ff. Josephus Ant. VI. 9 §. 3). An dem einzelnen

Osterlamm darf nur eine Gesellschaft, חֲבוּרָה, φρατρία, ganz bestimmter, vorher dazu abgezählter Personen Theil nehmen. Eine solche Gesellschaft bestand wenigstens aus zehn, aber auch bis aus zwanzig, ja bis aus hundert Personen, und durfte nicht bestehen aus lauter Weibern, Sklaven und Kindern (Exod. 12, 4; Josephus l. c.; Pesachim 8, 7; Zebachim 5, 8). — Verpflichtet zum Essen des Osterlammes sind alle levitisch reinen am Orte des Heiligthums oder in dessen Nähe wohnenden Männer (Num. 9, 13 ff.), während in Aegypten alle zum Volke Israel gehörigen Personen es essen sollten (Exod. 12, 3. 4).

In Aegypten mußten sie das Opferthier genießen mit einem Gürtel um die Lenden, mit Schuhen an den Füßen, mit einem Stock in der Hand und in Eile (Exod. 12, 11), also höchst wahrscheinlich stehend (Philo de sacrif. Ab. et Cain. §. 17. Mang. I. 174). Das jährliche Osterlamm dagegen mußte in aller Bequemlichkeit nach Art eines Gastmahles genossen werden; auch die armen Leute durften das Osterlamm, wie es bei den Gastmahlen der Reichen und Vornehmen geschah, nur zu Tische liegend genießen, und dabei nicht weniger als vier Becher Wein verbrauchen (Pesachim 10, 1; vergl. Luk. 22, 12. 14).

Nach Exod. 12, 8 soll das Osterlamm und ungesäuerte Brode genossen werden עַל־מְרֹרִים, zu bittern Kräutern. Diese sind also keine Zukost, sondern im Gegentheil sind sie bei dem Mahle eine Hauptsache; erst müssen sie da sein, und dann kommt das gebratene Osterlamm nebst ungesäuertem Brod. Der Genuß bitterer Kräuter ist aber Symbol von Leid und Trübsal (Ps. 69, 22; Jerem. 8, 14); Pesachim 10, 5 gibt als Grund für die bittern Kräuter des Ostermahles geradezu Exod. 1, 14

an. Die bittern Kräuter sind so sehr eine Hauptsache dabei, daß gerade sie das Mahl zu einem לֶחֶם עֹנִי, epulum miseriae i. e. miserorum machen (Deut. 16, 3). In letztere Stelle haben die Masoreten durch fehlerhafte Interpunction Verwirrung gebracht. Es wird Deut. 16, 1—3 verordnet: 1) Im ersten Monat soll das Osterfest gefeiert werden, weil in diesem Monat Gott das Volk aus Aegypten geführt hat. 2) Am Orte des Heiligthums sollen als Osteropfer dargebracht werden Rindvieh und Kleinvieh. Darunter sind zu verstehen sowohl die vorgeschriebenen sacrificia paschalia publica an den sieben Tagen des Osterfestes (Num. 28, 16 ff.), als auch die freiwilligen sacrificia paschalia privata, חֲגִיגָה genannt, zu welchen letztern Opferthiere aus Rindvieh und Kleinvieh ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht genommen wurden, deren Fleisch innerhalb zweier Tage und einer Nacht zu verzehren war (Pasachim 6, 3. 4). — 3) Eine weitere Verordnung ist: „Du sollst keine (Opfer-) Mahlzeit mit gesäuertem Brode halten sieben Tage lang". Da überhaupt sieben Tage lang kein gesäuertes Brod gegessen werden durfte (Deut. 16, 4; Lev. 23, 6; Num. 28, 17), und da ferner die nota relationis אֲשֶׁר auch in Prosa wegbleibt, so ist es erlaubt, die ersten 6 Worte in V. 3 mit Nichtbeachtung des Sakeph-Katon über dem Wort חָמֵץ zu übersetzen: Non manducabis, apud *quod* panis fermentatus est, septem diebus. Diese Zusammenstellung und Auffassung der Worte ist um des im Texte Folgenden willen nothwendig, denn es wird verordnet: 4) Manducabis, apud *quod* azyma sint, epulum miseriae. Ungesäuertes Brod ist immer Symbol der Reinheit und Lauterkeit (Bähr I. 431), und bezieht sich niemals *auf* Leiden und Trübsal, so daß es

panis oder epulum miseriae heißen könnte; wohl aber wird der Genuß des Osterlamms nebst ungesäuertem Brode durch die bittern Kräuter zu einem epulum miseriae, welches nach Art eines solennen Gastmahles mit aller Gemächlichkeit und Bequemlichkeit gehalten werden soll zur Erinnerung an den einen Tag, an welchem unter entgegengesetzten Umständen, in Eile, Israel aus Aegypten zog, während alle übrigen Osteropfer mehr den Monat in Erinnerung bringen (V. 1), in welchem das geschah.

Wie in Exod. 12, 8 die bittern Kräuter nicht als Zukost, sondern als ein wesentlicher Hauptbestandtheil des Mahles erscheinen, welcher demselben den Charakter eines epuli miseriae ertheilt, so sind nach Num. 9, 11 auch die ungesäuerten Brode keine Zukost, sondern ein zweiter Hauptbestandtheil des Mahles, weil „zu ungesäuerten Broden und bittern Kräutern" das Osterlamm gegessen werden soll.

Nachdem wir den auf das Essen des Osterlammes bezüglichen Thatbestand angegeben haben, fragt es sich, was der Genuß des Osterlammes bedeute. — Wer da ißt, will durch Eingehung einer innigen Verbindung mit einem Lebensmittel sich vor dem Tode bewahren und das Leben sich erhalten. Als ein symbolisches Mittel zur Erlangung ewigen Lebens haben wir das Osterlamm bereits erkannt. Der Genuß des typischen Osterlammes enthält demnach die Lehre, daß diejenigen Menschen, welche sich innig an die im Osterlamme gezeichnete Opfergabe Gottes, den zum Besten der Menschen in Leiden und Tod hingegebenen menschgewordenen eingebornen Sohn Gottes anschließen und sich enge mit ihm verbinden werden, ewigen Lebens theilhaftig werden sollen. Der biblische Aus-

druck für das Eingehen und Bewahren einer solchen innigen Verbindung mit Gott oder Gottes Sohn heißt glauben (Joh. 3, 16; 6, 56 ff.).

In Abschnitt VI haben wir nicht bloß aus Symbolen, sondern vorwiegend aus Worten des A. T. erkannt, daß von den Todten nur diejenigen Hoffnung haben auf einstiges ewiges Leben bei Gott, welche gerecht auf Erden gelebt haben oder doch wenigstens reumüthig gestorben sind. Diese Gerechtigkeit ist der in persönlich freiem Kampfe gegen die angeborne Sünde erworbene Tugendglanz. Da es aber schwerlich einen zu Selbstbewußtsein gekommenen Menschen gibt, der nie eine Sünde beginge (Ps. 12, 2. 3), so haben alle Menschen vor allen Dingen Buße nöthig, um zu ewigem Leben zu gelangen, und deshalb sind die bittern Kräuter das erste Haupterforderniß zum Genusse des Osterlammes. Mit der Buße muß sich aber das Fernhalten der den Tod der Seele nach sich ziehenden Sünde verbinden; darum muß vor dem Essen des Osterlammes der Gährung, Fäulniß, Verwesung bewirkende Sauerteig fortgeschafft und ungesäuertes Brod dabei gegessen werden. Wer also nicht Buße thut für die begangenen Sünden, und sich nicht ernstlich bemüht, ferner Sünde zu meiden, der soll keinen Theil haben an der im Osterlamm gezeichneten künftigen Opfergabe Gottes.

Noch muß eine Frage hier gestellt werden, auf welche in dem über die Zeit des Schlachtens und Essens des Osterlammes handelnden Abschnitt V keine Antwort gegeben werden konnte, weil zur vollständigen Beantwortung ein Ergebniß aus Abschnitt VI nothwendig ist. Weshalb soll vom Fleische des Osterlammes nichts übrig bleiben bis zum בֹּקֶר, und dasselbe bis Mitternacht verzehrt sein?

Der ganze Zeitraum, innerhalb dessen Opferfleisch verzehrt werden kann, sind zwei Tage und die zwischen ihnen liegende Nacht. Wie jede ganze Zeit zerfällt er in zwei Theile, die ἡμέρα πρώτη, עֶרֶב, bis zu Mitternacht, und die ἐσχάτη ἡμέρα, בֹּקֶר, der folgende Tag von Mitternacht an. Darin nun, daß das Fleisch des Osterlammes mit Eintritt des בֹּקֶר, nach Mitternacht, nicht mehr gegessen werden darf, ist die Lehre ausgedrückt, daß das typische Osterlamm seine Geltung und Bedeutung verliert mit Beginn der zweiten Hälfte der Zeiten, weil alsdann seine Erfüllung, das wirkliche Osterlamm, von Gott zum Heile der Menschen wird hingegeben werden. Der eine Tag und die zwei Tage, an welchen das Opferfleisch gegessen werden darf, beziehen sich überhaupt auf die erste und auf die beiden Hälften der gesammten Zeit. Denn mit Eintritt der zweiten Zeithälfte, wo Befreiung von der Erbschuld eintreten wird, müssen sofort aufhören alle alttestamentlichen Opfer, welche mit kupfernen Geschirren dargebracht werden, weil sie hindeuten auf den noch andauernden Zustand, welcher durch die Erbschuld herbeigeführt ist, als die Brandopfer, die Sünd- und Schuldopfer und die Friedopfer der ganzen Gemeinde. Wenn das Fleisch dieser Opfer nicht ganz auf dem Altare oder außerhalb des Lagers verbrannt wurde, durften die Priester darum es nur bis Mitternacht genießen. — Desgleichen müssen bei Eintritt der zweiten Zeitenhälfte von den mit silbernen Geschirren dargebrachten Friedopfern der Privaten sofort aufhören das Opfer, welches תּוֹדָה heißt und das Dankopfer des Naziräers, eben weil sie Ausdruck des Dankes sind für die dem noch mit Erbschuld behafteten Menschen ertheilte Gnade Gottes, die es ihm

möglich macht, fromm und gottselig zu leben; die Webebrust und Hebeschulter dieser Opfer muß darum von den priesterlichen Familien, alles übrige Fleisch vom Darbringer und Andern bis zur nächsten Mitternacht verzehrt werden, und ist solches mit Eintritt des בֹּקֶר nicht mehr gestattet. — Daß sämmtliche öffentliche im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen täglichen Sabbats-, Neumonds- und Festopfer, dazu sämmtliche von Privaten dargebrachten Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer und die eine Klasse der Friedopfer der Privaten mit Eintritt der neuen Zeit keine Geltung mehr haben sollten, war also schon theils aus den dabei gebrauchten Geschirren, theils aus der eintägigen Frist zum Essen des Opferfleisches zu ersehen; aber nebst diesen sollen nach Malach. 1, 10. 11 auch die übrigen Friedopfer der Privaten, נֶדֶר und נְדָבָה, wie überhaupt sämmtliche von Israel in dem einen Heiligthum Gott dargebrachten Opfer einst aufhören und ersetzt werden durch eine aller Orten darzubringende oblatio *munda*. Denn daß auch die zuletzt genannten Friedopfer der Privaten oblationes immundae sind, weil sie von Menschen dargebracht werden, welche noch die Erbschuld auf sich haben, und dadurch geistigem Tode noch unterliegen, liegt ja symbolisch ausgesprochen in den s i l b e r n e n Geschirren, womit sie dargebracht werden. Aber wie kommt es nun, daß diese letztern nach Malachia ebenfalls (mit Eintritt der zweiten Zeitenhälfte) aufhörenden Opfer an zwei Tagen gegessen werden dürfen? — Um die Lehre auszudrücken, daß die freie Hingabe des noch mit Erbschuld behafteten Menschen an Gott ihm große V o r t h e i l e verschaffe für die erste und für die zweite Zeit. Tritt auch der Lohn für den im Kampf gegen die angeborne Sünde erworbenen

Tugendglanz gewöhnlich nicht ein während des irdischen Lebens, so ist der Fromme um seiner Tugend willen doch in der Unterwelt besser daran als die Gottlosen bis zum Eintritt der zweiten Zeithälfte, dem בֹּקֶר, und alsdann wird er der Auferstehung der Gerechten theilhaftig, Gott nimmt ihn aus dem Gefängniß zu sich und er erlangt in der Anschauung Gottes ewigen Lohn (Luk. 14, 14). — Strenge genommen ist bei Malachia nur die Rede von Abschaffung aller Opfer, welche von Israeliten Gott dargebracht werden; sollen also die beiden in goldenen Geschirren dargebrachten Opfergaben Gottes etwa in der zweiten Zeitenhälfte fortbestehen? Nein, denn in ihnen wird ja der Gedanke ausgesprochen, daß Gott den noch in Gefangenschaft des Satans befindlichen Menschen deswegen alle leiblichen und geistigen Gnaden ertheilt, weil er beschlossen hat, einst seinen eingebornen Sohn für sie hinzugeben. Sie passen demnach nicht mehr in der zweiten Zeitenhälfte, und fallen alsdann weg, weil der Zustand, auf welchen sie sich beziehen, dann nicht mehr im Volke Gottes vorhanden ist. Das Fleisch dieser Opfer wird aber an zwei Tagen gegessen, weil die den mit Erbschuld behafteten Menschen ertheilten Gnaden Gottes die Wohlfahrt der Menschen bezwecken in der ersten sowohl wie in der zweiten Zeitenhälfte. — Gleich sämmtlichen alttestamentlichen Opfern müssen mit Beginn der neuen Zeit auch die Gesetze über die levitische Unreinheit ihre Geltung verlieren, weil sie sämmtlich auf die im Volke Israel noch vorhandene Erbschuld hinweisen.

Schluß.

Nach den Resultaten der einzelnen Abschnitte dieser unserer Untersuchung konnten die über den Sinn der

gottesdienstlichen Vorschriften meditirenden Israeliten im jährlichen Osterlamm finden, und haben in vor-pharisäischer Zeit den Hauptsachen nach wirklich darin gesehen und demnach geglaubt Folgendes:

„Aus reiner freier Liebe zu den Menschen (Abschnitt III) wird Gott in Mitte der Zeiten, wann die Herrschaft des Fürsten der Finsterniß im größten Glanze sich zeigen wird (Abschnitt V), seinen eingebornen Sohn, welcher mit ihm von gleicher göttlicher Wesenheit ist, Mensch werden lassen (Abschnitt II) und ihn als eine von Erbschuld freie Opfergabe in Leiden und Tod hingeben (Abschnitt VII). Durch diese künftige Opfergabe Gottes (Abschnitt II) wird bewirkt werden, was kein alttestamentliches Opfer leistet, nämlich Tilgung der Erbschuld und Befreiung aus der Gewalt und Gefangenschaft des Fürsten der Finsterniß (Abschnitt I. II. IV) und Mittheilung ewigen Lebens, ewiger Seligkeit (Abschnitt VII). Alles das soll in Kraft dieses künftighin wirklich dargebrachten Opfers Gottes zu Theil werden sowohl den Seelen derer, welche fromm auf Erden gelebt haben, oder doch wenigstens reumüthig gestorben sind (Abschnitt VI), als auch den Lebenden, welche in Reue über die begangenen Sünden und in dem Streben von neuen Sünden sich fern zu halten, durch den Glauben mit dem in Leiden und Tod hingegebenen menschgewordenen Gottessohn in innige Verbindung treten und darin verharren (Abschnitt VIII). Nur darum, weil Gott durch Hingabe seines eingebornen Sohnes das Menschengeschlecht künftig zu erlösen beschlossen hat, läßt er die Menschen auf Erden mit Erbschuld behaftet leiblich leben und ertheilt ihnen den nöthigen Gnadenbeistand zur Führung eines frommen Lebenswandels (Abschnitt II. III.), welchen er jedenfalls

nach dem Tode belohnt, vorerst durch Milderung der Trübsal in der Unterwelt bis zur wirklichen Hingabe des Opfers Gottes, sodann durch die Freuden des Himmels (Abschnitt VI)."

Man wird uns den Vorwurf machen, wir trügen ohne Weiteres das Neue Testament ins Alte hinein. Wir können aber mit aller Aufrichtigkeit die Versicherung geben, daß es uns nicht darauf angekommen ist, eine von vorneherein bei uns fertige Meinung um jeden Preis im A. T. bestätigt zu finden, sondern unsere persönliche Sehnsucht nach einem Verständniß der Riten des Osterlammes, welche durch die einschlagende Litteratur nicht befriedigt wurde, hat uns zum Studium dieser Riten getrieben, und wir haben nicht ahnen können, daß wir durch die unternommene ausnehmend mühevolle Untersuchung zu dem Resultate gelangen würden, welches nun in dieser Abhandlung vorliegt. Die letzten vier Bücher Mosis enthalten außer einigen wenigen historischen Nachrichten, Segnungen und Ermahnungen nichts als Verordnungen über gottesdienstliches Cäremoniell, welches nothwendigerweise seine symbolische Bedeutung hat. Die alttestamentlichen Symbole schreien laut nach Erklärung. Das prophetische Wort des A. T. sollte billig dem christlichen Theologen, der an die Erfüllung desselben durch Christus glaubt, durchsichtiger sein als irgend einem über das Gesetz meditirenden Israeliten vor Christus (2. Petr. 1, 19); daran aber fehlt noch sehr viel. Selbst nachdem Bähr nicht bloß die richtigen Grundsätze zur Erklärung der alttestamentlichen Symbole aufgestellt, sondern nach diesen Grundsätzen eine Menge von Symbolen mit Glück erklärt hat, haben protestantische Theologen, statt ihm für seine Riesenarbeit zu danken,

fast nur an ihm herumgemäkelt, und von katholischer Seite ist leider nichts geschehen. Nun wissen wir aber, daß z. B. die nach dem Berichte Philos im Gesetze enthaltene alttestamentliche dogmatische Lehre, wornach wer seine schweren Sünden reumüthig (einem Priester) bekennt, auf sakramentale Weise Nachlassung der Sündenstrafen empfängt, und wer darnach ein Schuldopfer darbringt, dadurch Nachlassung der Sündenschuld erlangt — daß diese dogmatische Lehre nur bei symbolischer Erklärung der Verordnungen über den geheilten Aussätzigen im Gesetze enthalten ist. Ist diese dogmatische Lehre durch kein Wort, sondern nur durch Symbole im A. T. ausgedrückt, dann möge es auch nicht befremden, wenn wir in den Riten des Osterlammes die alttestamentliche dogmatische Theorie über die künftige Erlösung sehen. Es kann sogar sein, daß Manches, was die späteren Propheten über die Person und das Werk des künftigen Erlösers hie und da mit Worten aussprachen, nicht auf besonderer göttlicher Revelation, sondern auf dem Verständniß der Riten des Osterlammes beruht, welche Moses auf Grund göttlicher Revelation angeordnet hat.

D. Krüger,
Professor der Theologie in Braunsberg.

2.

Der gegenwärtige Stand der Frage über das Alter und den Ursprung der Waldensersekte.

Unter den interessanten Fragen, welche die Geschichte der Waldensersekte den Geschichtsforschern zur Lösung anbietet, nimmt einen der ersten Plätze die nach dem Alter und dem Ursprunge der Sekte ein. Es wird dieß zwar von A. W. Dieckhoff, Licentiat und Privatdocent der Theologie zu Göttingen in seiner Anzeige des Weihnachtsprogrammes von Dr. J. E. Herzog vom Jahre 1848 De origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris Catholicorum ejusdem aevi collata [1]) bestritten; allein wenn auch Dieckhoff sich eine nicht zu verachtende Auktorität in Betreff der Waldensergeschichte errungen hat, so ist doch unrichtig, wenn er a. a. O. S. 95 sagt: „Hier müssen wir nun zunächst läugnen, daß jene Frage überhaupt eine so große Wichtigkeit habe, als ihr vom Verfasser beigelegt wird: wir müssen es vielmehr für einen Fehler halten, der die Behandlung der Geschichte der Waldenser bisher zum Schaden derselben beherrscht hat, daß man diese

1) Allgem. Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statistik v. Lic. Hermann Reuter. Berlin 1850. 71. Band, oder Neue Folge 24. Bd. S. 93 ff.

nebensächliche Frage immer als die Hauptsache in den Vordergrund zu schieben gewohnt gewesen ist. Es muß behauptet werden, daß die Frage nach dem Verhältniß der Sekte in ihrer ursprünglichen Gestalt zum mittelalterlichen Katholicismus sowohl wie zur Reformation des XVI. Jahrhunderts unendlich viel wichtiger und zugleich viel mehr im Unklaren gelassen ist als jene.“ Hiebei ist völlig übersehen, daß gerade diese ihm so wichtig scheinende Frage nach dem Verhältniß der Waldensersekte in ihrer ursprünglichen Gestalt zum Katholicismus und zur Reformation des XVI. Jahrhunderts je nach der Art und Weise so oder anders beantwortet werden muß, je nach welcher unsere Frage ihre Antwort gefunden haben wird. Sie kann nur dann richtig gelöst werden, wenn die Frage nach Alter und Ursprung der Sekte zuvor ihre richtige Lösung gefunden hat. Dieckhoff erkennt in genannter Anzeige sowie in seinem unten ausführlich zu besprechenden Werke über „die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851“ ganz der Natur der Sache gemäß an, daß die Waldensersekte nicht anknüpfungslos in ihre Zeit getreten sondern Glied einer Entwicklung gewesen ist; gerade hierin liegt aber doch wohl auch die Anerkennung des weiteren Satzes, daß die ursprüngliche Gestaltung der Sekte je eine andere gewesen sein muß nach der Zeit in der, und nach dem Orte, an welchem sie entstanden ist. Wenn aber dieses wahr ist, und wir begreifen nicht, wie es von einem Geschichtschreiber in Abrede gezogen werden könnte, daß eine Sekte oder überhaupt eine historische Erscheinung eine besondere, bestimmte Färbung annehmen muß von den Zeit- und Ortsverhältnissen, unter denen sie in die Geschichte eingetreten ist, so wird der ursprüngliche Charakter der-

selben, wie ihr Verhältniß zu andern gleichzeitigen, früheren oder späteren Erscheinungen nur dann richtig erkannt werden können, wenn die Frage nach Ort und Zeit ihrer Entstehung die richtige Lösung erhalten hat. So ist es denn gewiß auch in Betreff der Waldenser nicht gleichgiltig für die Bestimmung ihres ursprünglichen Charakters, ob sie im letzten Drittel des XII. Jahrhunderts, oder im Anfange desselben aufgetreten sind, oder gar ob sie schon im Jahre 1100 (wie behauptet werden will) eine solche Fülle von Literatur in ihrem Schooße erzeugt haben, daß der Ursprung der Sekte um viele Jahrzehente, vielleicht um ein Jahrhundert oder noch weiter zurückverlegt werden muß. Deßgleichen kann es wiederum keine müssige oder gleichgiltige Frage sein, ob die Sekte in den einsamen Waldthälern Piemonts oder mitteninne zwischen dem reichen, üppigen, von Sittenverderbniß und Kezereien durchfressenen südfranzösischen Leben zuerst ihr Haupt erhoben hat.

Das haben die waldensischen Geschichtschreiber ganz richtig erkannt und wenn sie ihre durch Dieckhoff's und Herzog's Bemühungen nun unzweifelhaft klar erkannten Geschichtsverfälschungen nicht in trügerischer Absicht unternommen hatten, so hatten sie schon instinktmäßig darauf ausgehen müssen, die Gränzmarken zu verrücken, damit aus ihnen nicht der ursprüngliche Charakter ihrer Sekte und deren wahres Verhältniß zum Katholicismus und zur Reformation des XVI. Jahrhunderts erkannt werden sollte.

Es hat diese Frage nach Alter und Ursprung der Sekte eine durchaus praktische Bedeutung. Und darum ist es so interessant, die Literatur der Waldenser-Geschichte Revue passiren zu lassen, weil sich hier eine so innige Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben zeigt. Nach-

dem bis in das Zeitalter der Reformation herein die katholischen Berichte des Mittelalters fast widerspruchslose Geltung gefunden hatten (allerdings tauchten auch vereinzelte Stimmen dagegen auf), sehen wir seit dem XVII. Jahrhundert einen ganzen großen Zweig der Waldenser-Literatur sich bilden, der aus allen Kräften die mittelalterlichen Auktoritäten über die Geschichte der Sekte herabzuwürdigen bestrebt ist. Und neben diesen wissenschaftlichen Bestrebungen her sind ganz praktische gegangen. Man hat die Waldenser zu einer bedeutenden Geltung bringen wollen, man hat ihnen nicht nur den reformatorischen Lehrbegriff, wie er im XVI. Jahrhundert sich gebildet hat, als ihr ursprüngliches Eigenthum vindicirt, sondern von diesem Standpunkte aus auch die Zeit ihrer Entstehung in das höchste Alterthum hinaufgerückt. Was aber hiemit gewonnen werden wollte, ist klar.

Diese Erscheinung ist mehr als je in den letzten Zeiten wieder aufgetreten. In Piemont ist man gar sehr bemüht, den Waldensern kräftig unter die Arme zu greifen, und aus vielen Ländern, besonders aus England und Deutschland, fließen große Summen dorthin, um dem jungen und alten Italien die Waldensersekte als ein anziehendes Bild vor Augen zu stellen und jenen in Italien so zahlreichen Elementen, welche sich im Katholicismus nicht mehr recht heimisch fühlen wollen, eine weite, geräumige Kirche zu bauen, die in Mitten der verderbtesten Zeiten von den ersten christlichen Jahrhunderten herab das reine Licht des Evangeliums in ihrem Schooße geborgen habe. Man mag das buchstäblich oder anders nehmen, so bleibt es eine bedeutsame Thatsache. Vom 15. Dezember 1853 schreibt die A. Allgem. Zeitung, daß an diesem Tage in Turin

eine herrliche in byzantinischem Stile gebaute Waldenserkirche eröffnet worden sey, die 2000 Menschen fasse und gegen 100,000 fl. gekostet habe, wozu die Waldenser keinen Pfenning beisteuern mußten. Und in Turin gibt es 286 Waldenser. In Genua gibt es keinen einzigen, und nach einem Berichte des ami de la religion vom 24. Dezbr. 1853 hat die protestantische Assoziacion dort eine alte Marienkirche für ihre Zwecke angekauft. In Deutschland aber hat der Gustaph-Adolphverein die Ansicht von Dr. Lücke adoptirt, die Waldenser für kirchliche Schirmverwandte zu halten, welche ein historisch tief begründetes Recht an die Liebe der evangelischen Kirche haben, und sie neuerdings mit reichlichen Beiträgen bedacht [1]).

Diesen Bestrebungen steht die Literatur tapfer zur Seite. Im Piemontesischen haben die Waldenser und ihre Freunde eine eigene Zeitschrift (la buona novella), welche mit Energie gerade die Frage nach dem Alter und Ursprung der Sekte verficht, und ihr nicht nur das höchste bis in die ersten Jahrhunderte hinaufreichende Alter, sondern auch die Vaterschaft der deutschen Reformation des XVI. Jahrhunderts zu vindiciren bestrebt ist. Gleiche Tendenzen werden in der französischen Literatur verfolgt. Wir nennen Monastier, Histoire de l'eglise Vaudoise 1847, und Alexis Muston, einen Waldenser wie Monastier, der, man darf es wohl sagen, die Sache so auf die Spitze getrieben hat, daß er nun mit Verachtung auch von seinen Freunden verlassen werden muß. Wir werden seiner unten

---

1) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II. Band, auch unter dem Titel: Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten, quellenmäßig bearbeitet von Dr. Christoph Ulrich Hahn, Stuttg. 1847. Vorwort S. XI.

eines weiteren gedenken. Sehen wir von der englischen Literatur ab und wenden wir uns nach Deutschland, so tritt uns hier als die bedeutendste Erscheinung nach dieser Seite hin das genannte Werk von Hahn entgegen, das der Verfasser „Sr. Majestät, dem König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, und Sr. Majestät, dem König Wilhelm von Württemberg, den erhabenen Schutzherrn der evangelischen Kirche" widmet und über dessen Tendenz er sich in der Vorrede also vernehmen läßt: „Mit vollem Rechte können die Waldenser in Piemont die Theilnahme der evangelischen Kirche ansprechen. Als ein Licht in der Finsterniß haben sie schon Jahrhunderte, ehe die Reformatoren das Licht wieder auf den Leuchter gesetzt haben, das Kleinod des evangelischen Glaubens rein erhalten und treu, selbst unter den schwersten Verfolgungen, bewahrt. Auch haben sich in der That die Blicke der evangelischen Christenheit von Neuem auf diese hart bedrängten Glaubensbrüder gerichtet. In die neueste Zeit fällt die Herausgabe der Schriften von Henderson und Monastier, sowie der Wiederabdruck der Schrift v. Arnaud, in diesem Augenblicke bereitet Hofdiakonus Bender in Darmstadt die Herausgabe einer Geschichte der Waldenser für das Volk vor [1])."

Nachdem aber diese Bestrebungen aufs Höchste gestiegen waren, sind sie durch die zwei Gelehrten Dieckhoff und Herzog so in ihrem Fundamente erschüttert worden, daß an einen Wiederaufbau der Trümmer nicht wohl weiter gedacht werden wird. Wir nennen vorderhand die zwei

1) Ist unterdessen erschienen, Ulm, Stettin'sche Verlags-Buchhandlung 1850, hat keinen weitern Werth, als daß es für die Tendenz der Waldenserfreunde recht bezeichnend ist.

Schriften dieser Männer: Die Waldenser im Mittelalter, zwei historische Untersuchungen v. A. W. Dieckhoff, Lic. und Privatdoc. der Theologie zu Göttingen, Gött. 1851. und: Die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände und Lehren, ihre Reformation im XVI. Jahrhundert und die Rückwirkungen derselben, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften dargestellt von Dr. Herzog, ordentl. Professor der Theologie in Halle. Halle 1853.

Hieraus ist nun zur Genüge ersichtlich, daß wir vollauf Grund und Interesse nicht nur daran haben, uns im Allgemeinen die Literatur der Waldensergeschichte näher anzusehen, sondern insbesondere auch den Spuren nachzuforschen, auf denen sich die richtige und wahrheitsgetreue Lösung der Frage nach dem Alter und Ursprunge der Sekte unter der zweihundertjährigen fast systematischen Geschichtsverfälschung hindurchgewunden hat.

Bekanntlich geben die mittelalterlichen Schriftsteller und jene Dokumente, welche bei der Geschichte der Waldenser in Betracht kommen, ganz bestimmte Nachrichten über die Heimath der Sekte und die Zeit, in welcher sie entstanden. Diese Zeit ist das letzte Drittel des XII. Jahrhunderts, die Heimath Lyon, der Urheber der Sekte Waldus. Als diesen die Lust überkam, die Evangelien, die er gerne hörte, selbst und öfter zu lesen, ließ er sich dieselben abschreiben und in die Landessprache übersetzen. Dasselbe that er mit Stellen aus den Schriften der Väter und Heiligen. Er las nun diese Bücher oft, und faßte, von ihnen angeregt, den Vorsatz, die Wege des vollkommenen Lebens zu beschreiten. Er verkaufte Alles, was er besaß

und gab es den Armen hin, denn er gedachte, arm den armen Apoſteln nachzufolgen. Die reichen Almoſenſpenden ſammelten eine große Zahl von Leuten um den Geber, und aus dieſen gewann er eine ziemliche Schaar als ſeinen Anhang. Er munterte nämlich auch Andere auf, dem Leben der hl. Apoſtel auf ſeinen Pfaden nachzufolgen. Je mehr er ſich nun vertiefte und in ſeinen Anſichten über das wahrhaft apoſtoliſche Leben beſtärkte, deſto größer ward ſein Eifer, demſelben Anhänger zu gewinnen. Er ſchickte die Seinen paarweiſe aus zur Predigt, auch Frauen waren in der Begleitung der Prediger, und wie ſie ſelbſt das apoſtoliſche Leben darzuſtellen bemüht waren und vorgaben, ſo forderten ſie überall dazu auf. Erzbiſchof Johann von Lyon wurde auf das Treiben dieſer „Armen von Lyon“, „Pauperes de Lugduno“ aufmerkſam und forderte ſie auf, demſelben zu entſagen. Sie waren aber ſogleich mit dem apoſtoliſchen Worte: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen“ bereit, dem erzbiſchöflichen Befehle keine Folge zu leiſten, und die Angelegenheit kam vor den apoſtoliſchen Stuhl. Sie erwieſen ſich aber auch dieſem gegenüber hartnäckig und wurden excommunicirt. Damit war das Band zwiſchen ihnen und der Kirche zerriſſen, und wie es ſo geht, verſanken ſie von einem Irrthum in den andern und wurden vollſtändige Häretiker.

Weil bei dieſen mittelalterlichen Berichten alle Erforderniſſe ſich finden, die man an die Glaubwürdigkeit eines Berichterſtatters billigerweiſe ſtellen darf, ſo wurde ihnen durch das ganze Mittelalter hindurch Glauben geſchenkt und ſie als Quellen für die Waldenſergeſchichte geachtet. Die gegentheiligen Vermuthungen treten nur vereinzelt auf und verſchwinden eben ſo bald wieder, ent-

schieden wurden sie nicht geltend gemacht. Aus dem XIV. Jahrhundert berichtet Pseudo-Rainerius, daß Einige der Meinung seien, die Sekte reiche bis zu Papst Sylvester (314—335) hinauf, denn von ihm datire das Verderben der römischen Kirche und unter ihm haben sich Diejenigen von ihr abgesondert, welche an der Armuth der ersten Kirche festhaltend, damit auch die Reinheit und Heiligkeit derselben bewahrt haben. Auch vom apostolischen Ursprunge der Sekte wurde damals geredet. In der a. 1420 geschriebenen Berner Chronik bemerkt Conrad Justinger, daß Wäldus ein Jünger des Pabstes Sylvester gewesen sei und von diesem sich getrennt habe. Andere endlich wollten vom Namen Leonisten irregeleitet einen gewissen Leo, der gegen Sylvester die Armuth vertheidigt habe, zum Urheber der Sekte gemacht wissen.

Konnten aber auch derartige Aufstellungen vor der Reformation zu keiner Geltung kommen und in keinem Punkte die Glaubwürdigkeit und durchgängige Auktorität der mittelalterlichen Berichte erschüttern, so diente der Umstand, daß sie nun einmal, wenn es auch nur selten geschah, in Curs gekommen waren, reformatorischen und nachreformatorischen Bestrebungen zu einem willkommenen Anhaltspunkte und zur Gelegenheit, sie weiter auszuspinnen, andere Behauptungen daran anzureihen und mit Aufbietung von mancherlei Mitteln nach und nach eine ganz andere Ansicht vom Alter und Ursprung der Sekte zur Geltung zu bringen, so daß von der mittelalterlichen in einem großen Theile der Literatur vom Anfange des XVII. Jahrhunderts an bis auf unsere Zeiten herab kaum mehr die Rede war oder sie mit Spott oder Ernst als eine den Waldensern im höchsten Grade feindselige bezeichnet wurde.

Wir zählen einige Vertreter dieser Richtung auf und nennen einige der verschiedenen Recensionen, die über das Alter der Sekte geltend gemacht wurden, bevor wir diese sogenannte neuwaldensische Ansicht in extenso darlegen und charakterisiren.

Im Jahre 1619 veröffentlichte Perrin seine Geschichte der Waldenser, (Histoire des Vaudois. Divisée en trois parties. Par *Jean Paul Perrin*, Lionnois. Genève 1619. 8.) in welcher bereits bedeutende Fälschungen vorkommen, aber Waldus noch als der Stifter der Sekte genannt wird, I. p. 8. ils (die Katholiken) les ont donc appelés de Valdo citoyen de Lyon Vaudois [1]). Ebenso tritt bei Gilles [2]) dem zweiten waldensischen Geschichtschreiber die neuwaldensische Ansicht noch nicht entschieden in den Vordergrund, so daß Jean Leger, Pasteur et Modérateur des Eglises des Vallées mit seiner Histoire générale des Eglises évangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises, 1669 [3]) der erste ist, der mit Nachdruck den katholischen Berichten gegenübertritt und die neuwaldensische Ansicht von dem uralten Ursprung der Sekte aufs Stärkste geltend macht. Er sagt es in der dem Werke vorgedruckten Zuschrift an die Waldenser von Piemont, seine Landsleute, er wolle

1) S. Herzog, a. a. O. S. 112.

2) Histoire Ecclesiastique des Eglises réformées, recueillies en quelques Vallées de Piémont et circonvoisines, autrefois appelées *Eglises Vaudoises*, començant dès l'an 1160 de nostre Seigneur et finissant en l'an mil six cents quarante trois. Par *Pierre Gilles*, Pasteur de l'Eglise réformée de La Tour. Genève 1655. 4.

3) Ist auch deutsch erschienen unter dem Titel: Johann Leger's allgemeine Geschichte der Waldenser, oder die evangelischen Kirchen in den Thälern von Piemont, in zwei Büchern mit vielen Kupfern. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Friedrich Freiherrn von Schweinitz, mit einer Vorrede Sigmund Jakob Baumgartens. Breslau 1750. 4.

die Frage nach dem Alter ihrer Sekte, welche von seinen Vorgängern Perrin und Gilles noch im Dunkeln gelassen worden sei, aufs Deutlichste und Ueberzeugendste dahin beantworten, daß sie uralt sei und die apostolische Succession mit Recht beanspruchen dürfe. Demzufolge will er zeigen, 1) daß die piemontesischen Thallente (les Habitans de Vallées) die eigentlichen ursprünglichen Waldenser gewesen, von denen alle übrigen ihren Namen geschöpft haben, 2) daß ihre Lehre, ihre Sitten und Disciplin allezeit gleich rein und gut gewesen, 3) daß die Sekte in ununterbrochener Succession mit der apostolischen Kirche verbunden sei, niemals den päpstlichen Traditionen, welche die Fundamental-Artikel des christlichen Glaubens alterirt und zerstört haben, angehangen und niemals einer Reformation zur Ausmerzung dieser römischen Irrthümer nöthig gehabt habe. Und das hieherbezügliche Resultat des Werkes hat er in den denkwürdigen Worten ausgesprochen, daß die ganze Welt erkenne, daß die Reformirten und Protestanten ihr Licht an der alten Lampe der Waldenserkirchen angezündet haben (I, p. 132 que tout le monde réconnoit avoir allumé leur flambeau a l'ancienne lampe des Eglises Vaudoises).

Man ist nun begierig zu erfahren, welche Wege er einschlägt, um den Beweis für seine Behauptungen herzustellen. Nachdem er nachzuweisen gesucht hat, daß der Name Waldenser nicht von Waldus von Lyon herstamme, sondern von den Waldthälern Piemonts und daß Waldus seinen Namen wegen seiner Verbindung mit den Bewohnern dieser Thäler als einen Beinamen oder Uebernamen erhalten habe, geht er auf die Darstellung ein, daß diese Bewohner von jener Zeit an von der römischen Kirche sich ausgeschieden haben, von welcher an dieselbe dem Ein-

strömen des Verderbens ihre Pforten geöffnet habe. Er geht von dem Satze aus, daß in jenen Jahrhunderten, wo die römische Kirche noch rein und lauter den apostolischen Traditionen gefolgt sei, keine Trennung von ihr nothwendig gewesen sei, und daß dazumal die piemontesischen Waldthäler mit Recht die Kirchengemeinschaft mit ihr bewahrt haben. Als aber im VIII. Jahrhundert allerhand Irrlehren nicht mehr blos vereinzelt und ohne großes Geräusche (auch schon in den vorausgegangenen Jahrhunderten haben sich Mißbräuche und Irrlehren im Schooße der römischen Kirche festgesetzt, aber konnten wegen ihrer Vereinzelung nicht bis in die einsamen Waldthäler Piemonts dringen, weßwegen noch kein dringender Grund zur Abscheidung vorlag), sondern nun wie eine große Sündfluth die Kirchen zu überschwemmen drohten, da schieden der Gottesmann Claudius, Erzbischof von Turin und mit ihm die Bewohner der piemontesischen Waldthäler, seine Diözesanen, aus dem Verderbniß der römischen Kirche öffentlich und feierlich aus, und von diesem Zeitpunkte an ist die Wolke von Zeugen für die apostolische Kirche und die reine evangelische Lehre in jenen Gegenden immerdar gewachsen und da die Fülle der Zeiten gekommen, ist Petrus von Lyon, dieser große Waldo, Waldenser, aufgetreten und nun ist der Same der lautern Waldenserkirche in alle Lande ausgestreut worden [1]).

1) Siehe l. c. I, die Kapitel XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, und Cp. XXVIII. Seite 173. De sorte qu'ayant si clairement fait voir cy-devant, de quelle maniere la saine Doctrine de Jesu Christ et des Saints Apôtres, avoir esté conservées dans les Vallées, exempte de corruption jusques au VIII siecle, au tems de Charles-Magne, et de ce Claude, et qu'au VIII siecle dès aussitôt qu'on y a voulu introduire les Images, l'Invocation des Saints, les Pelerinages, les

Von Leger an erlischt nun diese neuwaldensische Geschichtsdarstellung nicht mehr, sondern im Gegentheile, da auf diese frappante Weise einmal die Schleußen geöffnet waren, ist es unaufhaltsam und in großem Schwalle mit Sagen, Berichten vom Vater auf den Sohn, uralten Erinnerungen u. dgl. in die Geschichtschreibung der Waldenser eingeströmt und das allzufreie Spiel der Phantasie, Kritiklosigkeit, die oft bis ins Abenteuerliche ging, und da und dort böser Wille haben Produkte zu Tage gefördert, denen in der ganzen Historiographie fast kein zweites Beispiel an die Seite treten kann. Es ist aber auf diese nachfolgenden Historien der Einfluß Leger's von merkwürdiger Bedeutung gewesen, und es ist gewiß kein Fehlschluß Herzogs, wenn er ihn in den besonderen Umständen, unter denen Leger's Geschichtswerk an die Oeffentlichkeit trat, zu finden glaubt. „Leger", sagt er [1]), „schrieb sein Werk unmittelbar nach den entsetzlichen Verfolgungen des Jahres 1655 und unter den überwältigenden Eindrücken derselben .... Die ganze protestantische Christenheit ertönte von einem Schrei des Entsetzens. Selbst der Papst sprach seine Unzufriedenheit aus. Der Herzog von Savoyen nahm seine Zuflucht zur Lüge und Entstellung des Thatbestandes. Das Alles war für die Aufnahme des bald

Indulgences, ce *Claude* s'y est si puissament opposé, avec nombre d'autres bons Pasteurs, qu'il en a tenu net et exemt son Dioecese, ce Prieur avouant aussi qu'encore que dans les IX et X siecles suivant, elle ait esté étouffée ailleurs, elle s'est cependant conservée dans les Vallées, où elle a encore plus éclatté dans le siecle XI toute telle qu'elle y est encore aujourd'huy: il est par consequent impossible de nier qu'elle n'y ait esté conservée sans interruption dès le tems des Apôtres.

1) Herzog, a. a. O. S. 422.

darauf erſchienenen Werkes von Leger, worin alle dieſe Gräuel authentiſch beſchrieben waren, ſehr günſtig. Man war natürlich nicht geneigt, die anderen Ausſagen desſelben mit kritiſchem Auge anzuſehen, man hätte gefürchtet, damit der Sache dieſes angefochtenen, ſo ſchwer heimgeſuchten Völkleins zu nahe zu treten. So hat von Seiten der Proteſtanten ein gewiſſes Mitleiden, die Furcht, die Waldenſer in den Augen der Katholiken zu compromittiren, dazu mitgewirkt, daß man die ältere Geſchichte der Waldenſer keiner ſtrengen Kritik unterworfen hat." Rechnen wir hiezu, daß Leger ſeinem Werke II, p. 358—374 einen Abriß ſeines Lebens beifügt, worin er Zeugniß gibt vom Alter ſeines Geſchlechtes, das ſeit 400 Jahren der Waldenſerſekte Prediger geliefert habe, von ſeinen eigenen Arbeiten unter der Sekte, von ſeinen Disputationen mit den katholiſchen Miſſionären, von ſeinen Mühen und Beſchwerden, dem vielfachen Kummer und der großen Todesnoth in der Verfolgung, Alles zum Heile der Waldenſer u. dgl., ſo muß es ganz natürlich gefunden werden, daß er mit dieſem ſeinem Geſchichtswerke allen Freunden der Waldenſer als ein Mann von Auktorität gegenübertrat, der von der Geſchichte der Sekte ein vollgültiges Zeugniß abzulegen ganz in der Lage wäre. Daß er aber auch ein Lügner ſein und in ſeinem fanatiſchen Haſſe gegen die Kirche bis zur Urkundenverfälſchung fortſchreiten könnte, daran dachten die Mitleidigen nicht.

Als die nächſte von Leger's Einfluß beherrſchte Schrift nennen wir nun zunächſt den Salzbund Gottes mit der evangeliſch-ſalzburgiſchen Gemeinde von Profeſſor Georg Cunrad Rieger, das unter den

Waldensischen Schriftstellern vielfältiges Lob erfahren hat[1]). Rieger bekennt es offen, warum er für die Waldenser ein recht hohes Alter auffinden möchte. Nachdem er p. 74 die Meinung Einiger angeführt hat, daß die Waldenser von den Albigensern, Brustanern und Henricianern herstammen, fährt er so fort: „Auf diese Weise wären zwar die Waldenser ein wenig älter (als Waldus von Lyon), aber doch noch zu jung, sie als Widersprecher des Pabst's zu betrachten, von der ersten Zeit an, als sich die ersten Klauen des Pabst's haben blicken lassen. Denn solche Gemeinden möchten wir gern aus der Historie ausfindig machen, welche dem nach und nach in der Christenheit aufkommenden Pabstthum von Anfang her, je länger je mehr sind entgegengesetzt gewesen, und en parallel mit dem Pabst hergeläufen sind, etwa auf die Weise, wie dorten von David und dem ihn verfolgenden Könige Saul stehet: Saul mit seinen Männern ging an einer Seite des Berges, und David mit seinen Männern an der andern Seite des Berges.“ Hierin liegt die Tendenz, welcher die ganze waldensische Literatur der Geschichte dieser Sekte dient, klar und offen ausgesprochen, diese Tendenz ist überall das

1) Der Salzbund Gottes mit der Evangelischen Salzburgischen Gemeinde, oder ausführliche und erbauliche Erzählung von dem ersten Ursprung und wunderbaren Erhaltung, wie auch anderen merkwürdigen Schicksalen derer von einem halben Jahr her aus dem Erzbisthum Salzburg emigrirenden Evangelischen Christen, aus zuverläßigen Urkunden der alten Zeiten hergeführet, und bis auf diesen Tag fortgesetzet von G. C. Rieger, Professor. Stuttgart 1732.

Hahn sagt (l. c. II, S. 17) über dieses Buch: „Unter den in Deutschland erschienenen Schriften ist die bedeutendste für die Geschichte und Lehre der Waldenser die von dem auch sonst rühmlich bekannten Georg Conrad Rieger herausgegebene“ ein Urtheil, das hinwiederum das Hahn'sche Buch selbst mehr als hinlänglich charakterisirt.

Primäre, das Hauptſächlichſte, um was es ſich handelt, und die Geſchichte wird nur herbeigezogen, um dieſer Tendenz zu dienen. Von ihr überwältigt ſieht man ſich genöthigt, nach Beweismitteln ſich umzuſehen, die ein unbefangener, ruhiger Mann hatte verſchmähen, und ihre Verächtlichkeit und vielfache Lächerlichkeit auf den erſten Blick erkennen müſſen. Auch Rieger leitet den Waldenſernamen von den piemonteſiſchen vallées ab und meint, die Waldenſer haben zuerſt Wallenſer geheißen. Dann wird bewieſen, warum ſie älter ſeien, als das XII. Jahrhundert, warum älter als das XI., X. und ſo wird Schritt für Schritt ein Jahrhundert um das andere beſeitigt, und nachdem er im Anfange des V. Jahrhunderts ſchon Waldenſer gefunden haben will, wie er zu beweiſen verſprochen hat, meint er, es werde kein böſes Anzeichen für ihn und ſeine Sache ſein, wenn er aus Freigebigkeit mehr leiſte, als er verſprochen habe. „Denn da finde ich noch einige Broſamlein, die wir nicht zu verachten haben, weilen ſie uns in das vierte, ja dritte und zweite Jahrhundert nach Chriſti Geburt ohne Zwang leiten“ (S. 89). Und nachdem auch dieſer Beweis glücklich geführt iſt, muß der hl. Apoſtel Paulus der Vater der Waldenſer ſein. „Es reichen aber unſere Thalleute nicht nur an die apoſtoliſchen Zeiten, ſondern auch gar an die Apoſtel ſelbſt hin. Und ſie haben wahrſcheinlich die Evangeliſche Lehre von den Jüngern Pauli, ja von Paulo ſelbſt gelernet, als der ſelber in dieſe Thäler gekommen iſt, darinnen das Evangelium zu predigen. Denn wenn er ſeine Reiſe, die er ſich fürgenommen gehabt, nach Spanien fortgeſetzt hat, ſo iſt er ohne Zweifel dieſe Alpen paſſirt, nicht ohne hinterlaſſenen Samen und Segen des Evangelii ....

Waldensischen Schriftstellern vielfältiges Lob erfahren hat[1]). Rieger bekennt es offen, warum er für die Waldenser ein recht hohes Alter auffinden möchte. Nachdem er p. 74 die Meinung Einiger angeführt hat, daß die Waldenser von den Albigensern, Brusianern und Henricianern herstammen, fährt er so fort: „Auf diese Weise wären zwar die Waldenser ein wenig älter (als Waldus von Lyon), aber doch noch zu jung, sie als Widersprecher des Pabst's zu betrachten, von der ersten Zeit an, als sich die ersten Klauen des Pabst's haben blicken lassen. Denn solche Gemeinden möchten wir gern aus der Historie ausfindig machen, welche dem nach und nach in der Christenheit aufkommenden Pabstthum von Anfang her, je länger je mehr sind entgegengesetzt gewesen, und en parallel mit dem Pabst hergelaufen sind, etwa auf die Weise, wie dorten von David und dem ihn verfolgenden Könige Saul stehet: Saul mit seinen Männern ging an einer Seite des Berges, und David mit seinen Männern an der andern Seite des Berges." Hierin liegt die Tendenz, welcher die ganze waldensische Literatur der Geschichte dieser Sekte dient, klar und offen ausgesprochen, diese Tendenz ist überall das

---

1) Der Salzbund Gottes mit der Evangelischen Salzburgischen Gemeinde, oder ausführliche und erbauliche Erzählung von dem ersten Ursprung und wunderbaren Erhaltung, wie auch anderen merkwürdigen Schicksalen derer von einem halben Jahr her aus dem Erzbisthum Salzburg emigrirenden Evangelischen Christen, aus zuverläßigen Urkunden der alten Zeiten hergeführet, und bis auf diesen Tag fortgesetzet von G. C. Rieger, Professor. Stuttgart 1732.

Hahn sagt (l. c. II, S. 17) über dieses Buch: „Unter den in Deutschland erschienenen Schriften ist die bedeutendste für die Geschichte und Lehre der Waldenser die von dem auch sonst rühmlich bekannten Georg Conrad Rieger herausgegebene" ein Urtheil, das hinwiederum das Hahn'sche Buch selbst mehr als hinlänglich charakterisirt.

Primäre, das Hauptſächlichſte, um was es ſich handelt, und die Geſchichte wird nur herbeigezogen, um dieſer Tendenz zu dienen. Von ihr überwältigt ſieht man ſich genöthigt, nach Beweismitteln ſich umzuſehen, die ein unbefangener, ruhiger Mann hatte verſchmähen, und ihre Verächtlichkeit und vielfache Lächerlichkeit auf den erſten Blick erkennen müſſen. Auch Rieger leitet den Waldenſernamen von den piemonteſiſchen vallées ab und meint, die Waldenſer haben zuerſt Wallenſer geheißen. Dann wird bewieſen, warum ſie älter ſeien, als das XII. Jahrhundert, warum älter als das XI., X. und ſo wird Schritt für Schritt ein Jahrhundert um das andere beſeitigt, und nachdem er im Anfange des V. Jahrhunderts ſchon Waldenſer gefunden haben will, wie er zu beweiſen verſprochen hat, meint er, es werde kein böſes Anzeichen für ihn und ſeine Sache ſein, wenn er aus Freigebigkeit mehr leiſte, als er verſprochen habe. „Denn da finde ich noch einige Broſamlein, die wir nicht zu verachten haben, weilen ſie uns in das v i e r t e, ja d r i t t e und zweite Jahrhundert nach Chriſti Geburt ohne Zwang leiten“ (S. 89). Und nachdem auch dieſer Beweis glücklich geführt iſt, muß der hl. Apoſtel Paulus der Vater der Waldenſer ſein. „Es reichen aber unſere Thalleute nicht nur an die apoſtoliſchen Zeiten, ſondern auch gar an die Apoſtel ſelbſt hin. Und ſie haben w a h r ſ ch e i n l i ch die Evangeliſche Lehre von den Jüngern Pauli, ja von Paulo ſelbſt gelernet, als der ſelber in dieſe Thäler gekommen iſt, darinnen das Evangelium zu predigen. Denn wenn er ſeine Reiſe, die er ſich fürgenommen gehabt, nach Spanien fortgeſetzt hat, ſo iſt e r o h n e Z w e i f e l d i e ſ e A l p e n p a ſ ſ i r t, nicht ohne hinterlaſſenen Samen und Segen des Evangelii ....

Auf dieser Reise nun aus Italien ließ sich Paulus von denen Brüdern und Italienischen Christen, die des Wegs wohl kundig waren, durch Frankreich nach Spanien begleiten. Da er denn die beste Gelegenheit gehabt, in denen Alpischen Gebirgen nicht nur den Samen des Evangelii, sondern vielleicht auch einige von diesen Brüdern zu hinterlassen, und also diese gesegnete Thal- und Berg-Gemeinde zu pflanzen, auch sie auf seiner Retour aus Spanien über Frankreich nach Italien noch einmal zu besuchen, und in dem angenommenen Glauben zu befestigen" (S. 95 f.). Wir haben diese vortreffliche Beweisführung absichtlich wortgetreu angeführt, um uns der Mühe zu überheben, auch jene Beweise darzulegen, durch welche das Vorhandensein der Waldenser-Sekte während des IV.—XII. Jahrhunderts dargethan werden will. Sie sind gerade so stichhaltig, wie dieser. Und es ist nur zu verwundern, wie diese Rieger'sche Darstellung noch Nachfolger finden konnte. Sie hat sie aber gefunden. So führt Brez am Ende des vorigen Jahrhunderts in seiner Histoire des Vaudois, Paris 1796 den Ursprung der Sekte deßgleichen auf den heiligen Paulus zurück, und der petrinischen Kirche Roms wird die paulinische der piemontesischen Waldthäler gegenüber gestellt. Diese hat dann den paulinischen Lehrbegriff von jenen Zeiten an in völliger Reinheit dem Verderbniß der römischen Kirche gegenüber bewahrt, und als die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts das lautere Evangelium wieder auf den Scheffel gestellt, sind sie bei den Waldensern in die Schule gegangen, „denn unsere Kirchen, sagt Brez I, 43, sind die Mutterkirche aller reformirten Kirchen."

Indem wir nun zu den Vertretern der neu-waldensischen

Ansicht aus der neuesten Zeit herabgehen, lassen wir Monastier bei Seite liegen und beschäftigen uns nur noch mit Hahn, dem bedeutendsten unter denselben. Denn auch mit Alexis Muston mögen wir nichts zu schaffen haben. Er wird sammt seiner ganzen Geschichtsdarstellung am besten charakterisirt, wenn wir bloß folgende zwei Notizen über ihn anführen. Nachdem er a. 1834 den ersten Theil eines Werkes über die Waldensergeschichte herausgegeben, hat der damalige Bischof von Pignerol Charvaz, jetzt Erzbischof von Genua, in seinen **Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractère des leurs doctrines primitivse. Paris 1836.**[1]) ihn Schritt für Schritt so verfolgt, daß an dem ganzen Werke keine gesunde Stelle mehr geblieben ist. Muston nahm es, von dem Gewichte der Charvaz'schen Beweisführung überwältigt, zurück, schrieb aber sein ***l'Israel des Alpes, première histoire complete des Vaudois etc. Paris 1851***, und scheut sich nicht, hier ganz dieselben Ansichten wieder vorzutragen, die in jenem ersten, zurückgenommenen Werke enthalten waren, so daß Herzog S. 428 sich zu der Bemerkung genöthigt sieht, es werde dieses Buch in seiner jetzigen Gestalt nicht ermangeln, neue Widerlegungen in

1) Diese vortreffliche Schrift ist in Deutschland viel zu wenig gewürdigt worden. Es erschien von ihr a. 1838 eine italienische Uebersetzung: Origine dei Valdesi e Carattere delle primitive loro dottrine ricerche istoriche di monsignor Andrea Charvaz, vescovo di Pinerolo. Vessione del Professore Giovanni Francesco Muratori, fatta su un testo corretto ed accresciuto dell' autore. Torino 1838. Ferner erschien von Charvaz: Aufruf an die Waldenser, oder die der Häresie überwiesenen Waldenser. 1836. — Le Guide du chatechumène Vaudois. 2 tom. 1839. In der Sion 1844. Nr. 82—84 ist eine Rede abgedruckt, die der eifrige Bischof am 7. Januar 1844 in der Cathedrale von Pignerol bei Gelegenheit des Uebertritts von 12 Waldensern hielt.

der Art, wie die gegen das erste Werk gerichteten, und ebenso gegründete hervorrufen. In seiner Anzeige des Hahn'schen Werkes über die bibelgläubigen Ketzer des Mittelalters in den Studien und Kritiken 1851, p. 954 macht Herzog noch eine Bemerkung über Muston, die ebenso geeignet ist, diesen, von dessen Kritik er in seinem Werke „die romanischen Waldenser", S. 426 auch erbauliche Proben gibt, zu bezeichnen. Muston hat nämlich an Hahn geschrieben, daß er neue Handschriften gefunden, woraus das hohe Alter der Waldenser erhelle. „Mir aber, sagt Herzog, schreibt derselbe Muston, das Alter seiner neu aufgefundenen Handschriften reiche nicht über das Jahr 1685 hinaus." Genug von ihm.

Hahn nun steht in seinem oft genannten Werke ganz auf dem Boden, den die Neu-Waldenser bereitet haben; nun zeigt es sich, daß er sich bei den Beweisen der Waldenser doch nicht recht beruhigen kann; auf der andern Seite aber ist ihm die Tendenz der Waldenser zu sehr zu seiner eigenen geworden, als daß er sich von ihren unbeglaubigten Traditionen und ihrem kritiklosen Wesen ganz losreißen und mit unbefangenem Blicke eine Prüfung der Akten vornehmen könnte.

Er hält entschieden daran fest, daß es Waldenser gegeben habe vor Waldus, weßwegen er in seiner Darstellung die piemontesischen Waldenser (die Thalleute) von den gallischen (oder eigentlichen Waldensern) trennen will. Wann diese Sekte der Thalleute in Piemont entstanden sei, darüber schwanken seine Angaben. Zuvörderst wagt er es nicht, seinen waldensischen Vorgängern darin beizustimmen, daß die Trennung der Thalleute von der Kirche seit den apostolischen Zeiten stattgefunden habe,

sei dem wie ihm wolle, fährt er S. 57 fort, soviel ist ausgemacht, daß ein innerer Zusammenhang zwischen dem Bischof Claudius und den Thalleuten in Piemont stattfindet, wenn auch dieselben nicht in einem äußern Zusammenhange standen." Aber zuletzt muß sich der Verfasser doch auch aussprechen, wann denn diese opponirenden Elemente zu einer entschieden und geschlossen auftretenden Sekte sich zusammengestaltet haben, und da er Waldus von Lyon nicht als den Stifter der gesammten Sekte gelten lassen, sondern ihr höheres Alter darthun will, und ferner kein entschiedenes historisches Datum die Frage außer allen Zweifel stellt, so ist er zu einem haltlosen Schwanken hingedrängt. Auf S. 135 sagt er: „Der Ursprung der in den Thälern von Piemont sich findenden Sekte geht entschieden auf den Anfang des XII. Jahrhunderts zurück." Da er aber diese Behauptung auf das Vorhandensein waldensischer Schriften stützt, deren Entstehung er in den Anfang des XII. Jahrhunderts verlegt, so muß er doch der Sekte ein höheres Alter vindiciren, denn sie wird nicht Schriften erzeugt haben, ehe sie existirt hat. Er verwickelt sich aber noch in einen weitern Widerspruch, da er die Sekte schon im Jahre 1020 eifrigen Proselytismus treiben läßt. Um nämlich darzuthun, daß die „Thalleute den Schatz des reinen, lautern Evangeliums nicht für sich allein behielten, sondern mit allem Eifer auch in andern Orten und Gegenden auszubreiten suchten", führt er als Beweisstelle an: Des l'an 1020, nous envoyons déjà des ministres ou Barbes à ce même Freyssinière, à l'Argentière et Vallouise. Diese Stelle ist aus *Cinq lettres* par un Vaudois des Gautes Cisalp. 1784 den Anführungen Muston's entnommen. Da aber

heit dieses kleinen Landstriches eine Erklärung davon liegen, wie der ursprüngliche christliche Glaube sich leichter erhalten und das im Verfolg der Zeit mächtig um sich greifende Verderben der Kirche weniger Eingang und Anklang finden konnte. Dann wird noch aufmerksam gemacht auf die hohen Alpen als lebendige Zeugen des unveränderlichen Gottes und auf den reinen heitern Himmel, der zu einem tiefern Blick in die übersinnliche Welt einlade, auf die Beschaffenheit des Landes, welche ein thätiges, einfaches Leben, das der stillen Beschäftigung des Geistes, der Richtung auf das Göttliche und Ewige besonders förderlich ist, von seinen Bewohnern fordert. Nun sollte man erwarten, daß denn wirklich auch von den opponirenden Elementen, welche in diesem dafür so geeigneten Lande sich aufgethan haben sollen, wirkliche historische Kunde gegeben werde. Wir finden aber bloß Behauptungen und der Verfasser verschmäht es, auf „die Wolke von Zeugen einzugehen, welche in einer gewissen Verbindung mit den Waldensern stehen und theils durch ihre freien Aeußerungen, theils durch den biblischen Charakter ihrer Ansichten oder wenigstens einzelner Lehren in einer offenen oder stillschweigenden Opposition gegen die herrschende Kirche und die in ihr sich vorfindenden Irrlehren und Mißbräuche standen“ (S. 32), und er begnügt sich, die Bestrebungen und Lehren des hl. Agobard von Lyon und des Erzbischofes Claudius von Turin zu zergliedern. Wenn er nun bei dem letztern die Behauptungen der Waldenser, daß er in einem äußeren und sichtbaren Zusammenhange mit ihnen stehe, zurückweisen zu müssen glaubt, so scheint er doch geneigt zu sein, die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges nicht entschieden in Abrede zu stellen. „Aber

sei dem wie ihm wolle, fährt er S. 57 fort, soviel ist ausgemacht, daß ein innerer Zusammenhang zwischen dem Bischof Claudius und den Thalleuten in Piemont stattfindet, wenn auch dieselben nicht in einem äußern Zusammenhange standen.“ Aber zuletzt muß sich der Verfasser doch auch aussprechen, wann denn diese opponirenden Elemente zu einer entschieden und geschlossen auftretenden Sekte sich zusammengestaltet haben, und da er Waldus von Lyon nicht als den Stifter der gesammten Sekte gelten lassen, sondern ihr höheres Alter darthun will, und ferner kein entschiedenes historisches Datum die Frage außer allen Zweifel stellt, so ist er zu einem haltlosen Schwanken hingedrängt. Auf S. 135 sagt er: „Der Ursprung der in den Thälern von Piemont sich findenden Sekte geht entschieden auf den Anfang des XII. Jahrhunderts zurück.“ Da er aber diese Behauptung auf das Vorhandensein waldensischer Schriften stützt, deren Entstehung er in den Anfang des XII. Jahrhunderts verlegt, so muß er doch der Sekte ein höheres Alter vindiciren, denn sie wird nicht Schriften erzeugt haben, ehe sie existirt hat. Er verwickelt sich aber noch in einen weitern Widerspruch, da er die Sekte schon im Jahre 1020 eifrigen Proselytismus treiben läßt. Um nämlich darzuthun, daß die „Thalleute den Schatz des reinen, lautern Evangeliums nicht für sich allein behielten, sondern mit allem Eifer auch in andern Orten und Gegenden auszubreiten suchten“, führt er als Beweisstelle an: Des l'an 1020, nous envoyons déjà des ministres ou Barbes à ce même Freyssinière, à l'Argentière et Vallouise. Diese Stelle ist aus *Cinq lettres* par un Vaudois des Gautes Cisalp. 1784 den Anführungen Muston's entnommen. Da aber

Hahn aus einer Schrift vom Jahre 1784 und aus Muston, dem er selbst Mangel an Kritik vorwirft, ein Beweismittel entnehmen kann, in welchem seine eigenen Angaben vom Alter der Sekte umgestoßen werden, so ist unschwer zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er in dem Einen und selben Werke sich selbst widerspricht. Es finden sich aber noch weitere Widersprüche in Betreff der Ausscheidung der Sekte aus der Kirche. Er verlegt (S. 94) die Entstehung der Schrift vom Antichrist in die erste Hälfte des XII. Jahrhunderts, denn darauf weise vor Allem der Umstand hin, „daß nach ihr die Trennung von der Kirche kaum erst stattgefunden habe." Letztlich aber will er diese Ansicht nicht mehr festhalten, da er in der Vorrede zu seinem dritten Bande, Stuttgart 1850. S. X sich also vernehmen läßt: „Ich glaube vielmehr, daß schon vorher (vor Waldus), durch Peter von Bruys († 1141), Heinrich von Lausanne und andere Männer angeregt, an einzelnen Orten und so auch in den Thälern kleine Genossenschaften sich sammelten, welche von der Kirche abweichende, aus dem Worte Gottes und wohl auch aus den Schriften der Kirchenväter begründete reinere Ansichten hatten und pflegten, ohne deßhalb noch in feindliche Berührung mit der Kirche zu treten &c." Hiemit sind also die früheren Ansichten in Betreff des Alters der Waldenser in Piemont aufgegeben und ihr Entstehen einige Jahrzehnte vor Waldus gesetzt. Hiemit aber fällt dann auch die Behauptung, daß das Buch vom Antichrist, welches die offene Ausscheidung der Sekte von der Kirche bekennt, aus der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts stamme, und Hahn zieht sich selbst den Boden für seine Hypothese vom vorwaldensischen Ursprung

der Sekte unter den Füßen weg. Und hier ist nun die Bemerkung zu machen, daß im ersten Augenblicke, da auch nur ein Anflug von Kritik in die neuwaldensische Behandlung der Geschichte dieser Sekte eintritt, sogleich ein Schwanken sich zeigt, das vergebens nach einem festen Halte sich umschaut. Hahn hat, wie schon aus dem Bisherigen hervorgeht, so wenig von Kritik gezeigt, als nur immer bei einem Geschichtsschreiber sich denken läßt, und schon bei diesem minimum von Kritik, das ihn nicht ganz den Fußtapfen der waldensischen Geschichtschreiber ihrer Sekte folgen läßt, kommt er in eine völlig unhaltbare Lage, aus der er so lange sich nicht herauslösen kann, als er nicht entschieden von dem neuwaldensischen Standpunkte sich losreißt.

Dasselbe kritiklose Wesen, das sich Verlassenmüssen auf Vermuthungen und grundlose Hypothesen, zeigt sich auch im weitern Verlaufe seiner Darstellung, von der wir zunächst nur die Stellung und das Verhältniß ins Auge zu fassen haben, das er den von ihm sogenannten gallischen Waldensern zu den angeblichen piemontesischen anweist. Es ist ihm unzweifelhaft gewiß, daß der Name Vaudés, Vaudois, Vallenses, bedeute er Thalleute oder Waldleute, schon vor Petrus von Lyon vorhanden war. Deßwegen ist nicht zu bezweifeln, daß der Name Valdus, Valdensis, Valdisius die Gemeinschaft Peters mit den Thalleuten in Piemont bedeutet und er durch denselben als Einer von den Thalleuten bezeichnet werden soll. Eben daher ist es auch nicht wahrscheinlich[1]), daß

1) Oben aber haben wir gesehen, daß Hahn zwei verschiedene Brennpunkte annimmt, aus denen die Opposition gegen die Kirche hervorgegangen ist.

seine Opposition eine unabhängige gewesen ist, sondern es ist wahrscheinlicher, daß er schon früher in inniger Verbindung mit den Waldensern in Piemont stand, woraus auch sein Verlangen, die Evangelien kennen zu lernen, sich erklärt, und daß die äußern Umstände nur dazu beitrugen, daß er sich entschloß, die Lehre der Thalleute, die sich ihm durch die ihm zuvor unzugänglich gewesene Uebersetzung des Wortes Gottes und der Schriften der Väter als die richtige bewährte, zu der seinigen zu machen, sich öffentlich zu derselben zu bekennen und sie nach Kräften weiter zu verbreiten, wozu er in Lyon ein wohl zubereitetes Feld antraf. Seine Handelsgeschäfte, sagt Muston, mögen ihn in unsere Gegenden geführt haben. Da wurde er von der reineren Lehre, der sein Herz schon zuvor geneigt war, durchdrungen, was bestätigt wird durch die Gewohnheit der Thalleute, selbst ihre Käufe und Verkäufe zu Gesprächen über das Wort Gottes zu benutzen. Als er, zurückgekehrt in den Schooß seiner Familie, oft von den Thalleuten redete, mag man ihm den Namen Waldus zum Spott gegeben haben, und als er nachher Zeuge von dem plötzlichen Tode eines seiner Freunde wurde, faßte er den plötzlichen Entschluß, um des Evangeliums willen Alles zu verlassen. Für diese Ansicht, schließt Muston, spricht die Wahrscheinlichkeit, aber wir haben dafür keine positiven Beweise.“ Obwohl nun Hahn bemerkt, daß uns an dieser Wahrscheinlichkeit genügen könne, so will er doch Gründe anführen, welche der Erklärung, die in dem Vorhergehenden über das Verhältniß Peters von Lyon zu den Thalleuten gegeben wurde, zur Bestätigung dienen. Diese Gründe sind folgende drei: 1) die vielfach beglaubigte Thatsache, daß die Häresien

von Italien aus sich in andere Länder, so auch nach Gallien verbreitet haben; 2) der Eifer der Thalleute, den Schatz des reinen lautern Evangeliums nicht für sich allein zu behalten, sondern auch an andern Orten ihn zu verbreiten, und 3) die Lehre der gallischen Waldenser, welche in ihren Grundzügen zwar dieselbe sei, wie die der Thalleute in Piemont, die sich aber doch nach allen Anzeigen als abgeleitet und jünger charakterisire, da die gallischen Waldenser eine viel ausgebildetere Dogmatik besitzen. Letztere Behauptung hindert Hahn nicht, zwei Seiten weiter unten zu sagen, es sei unzweifelhaft, daß der von Peter von Lyon gestiftete, mehr auf das Praktische gerichtete Verein anfangs in keinem bestimmten Gegensatze gegen die Kirchenlehre getreten sei, und daß wir uns ja nicht über die Tragweite dieser Aufstellung täuschen mögen, führt er S. 367 nach dem Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae an, daß bei den Valdenses, auch pauperes oder fratres de Lugdeno genannt, die Häresie nicht sowohl im Widerspruche gegen die Mehrzahl der Dogmen der herrschenden Kirche bestand, sondern daß sich ihre Abweichung mehr auf ihre Opposition gegen die römische Kirche überhaupt, als eine verderbte, sowie darauf gestützt habe, daß sie bei eigenthümlichen Gebräuchen und Einrichtungen eine strengere Moral aufgestellt haben. Nun ist dieser liber sententiarum Inquisitionis Tholosanae aus dem XIV. Jahrhundert, und dazumal sollen nach Hahn die gallischen Waldenser mehr gegen die römische Kirche überhaupt im Widerspruch gewesen sein und zwei Jahrhunderte früher haben sie eine viel ausgebildetere Dogmatik besessen als die sogenannten piemontesischen Waldenser, die im XI. Jahrhundert bereits das reine und lautere Evangelium

im Besitz gehabt haben sollten. Nicht besser steht es mit den zwei andern Gründen. Sie sind aus dem kritiklosen Muston genommen, Nr. 1 steht mit der ganzen Geschichte im Widerspruch und Nr. 2 ist völlig bedeutungslos. Es reducirt sich mithin die ganze angebliche Begründung auf die Muston nachgesprochenen Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten, wo der Lyoner Waldus zu einem Kaufmann gemacht wird, *wahrscheinlich* in Handelsverbindungen mit den Thalleuten steht, in seiner Familie viel von diesen gesprochen haben wird und deßhalb den Namen Waldus erhalten hat. Da ist es von den alten Waldensergeschichtschreibern doch consequenter gewesen, den Apostel Paulus wahrscheinlich zu den Thalleuten kommen und eine paulinische Kirche bei ihnen als Gegensatz zu der petrinischen in Rom gründen zu lassen.

Hiemit aber ist der zweifache Zweck, den wir uns bei Darstellung dieser neuwaldensischen Ansicht gesetzt haben, erreicht, sie selbst ist dargelegt und ihre Vertreter haben sich durch ihre eigene Aufstellung und deren Begründung hinlänglich charakterisirt. Wahrlich wenn Hahn, der es wagen kann uns zu sagen, er habe die Gründe, welche für die Abstammung der Waldenser von Waldus von Lyon vorgebracht werden, einer gewissenhaften Prüfung unterworfen [1]), auf den ersten Gang in solcher Haltlosigkeit und

---

1) S. die Vorrede zu seinem Buche. *Dieckhoff* gibt auf S. 152 seines Buches über die Waldenser im Mittelalter folgende Probe von dieser Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit Hahn's: „So führt Hahn (S. 144 f.), dem kritiklosesten der waldensischen Geschichtschreiber blindlings folgend, und nicht einmal aus den Quellen selbst, sondern nach Leger's verstümmelnder Uebersetzung übersetzend, zur *Inhaltsangabe der Lehre der Thalleute* das Zeugniß an, welches *Aeneas Sylvius* in seiner Historia Bohemica über die *Lehre der* Tabo-

Schwäche sich darstellt, und wenn er unter allen waldensischen Geschichtschreibern, welche die neuwaldensische Ansicht vertreten, derjenige ist, der noch am meisten den Forderungen entspricht, die an einen Geschichtsforscher zu machen sind, so muß die Richtigkeit und Wahrheit der von ihm und von ihnen vertretenen Sache mehr als zweifelhaft erscheinen. Ehe wir aber die in einzelnen vorläufigen Bemerkungen begonnene Kritik der neu-waldensischen Ansicht weiter führen und ihre durch Dieckhoff und Herzog für immer abgeschlossene Widerlegung darlegen, soll hier noch eine Stelle aus Hahn Platz finden, welche als das letzte Wort der Neu-Waldenser gelten kann, es ist das Resultat, auf dem die neu-waldensische Geschichtschreibung durch Hahn angelangt ist. „Es ergibt sich aus dem Bisherigen (sagt er S. 253) als Resultat, daß eine schon vorher in den Thälern von Piemont verbreitet gewesene bibelgläubige Häresie, deren Anhänger den Namen Vaudés oder Thalleute führten, in Folge der plötzlichen, durch nähere Kenntniß des göttlichen Wortes und den schnellen Tod eines Freundes bewirkte Bekehrung eines reichen Bürgers in Lyon, Namens Petrus, auch in Gallien festen Fuß faßte, und daß der genannte Petrus von Lyon neben der Entgegensetzung gegen das Verderben des Klerus, die Verbreitung und die Predigt des Wortes Gottes durch jedes lebendige Glied am Leibe Christi sich angelegen sein ließ, auf einen heiligen und reinen Wandel und auf Verachtung der Welt und ihrer Güter drang und den großen Nutzen

---

riten gibt. Hahn führt dieses Zeugniß an, ohne auch nur zu erwähnen, daß es sich hier um die Taboriten handelt, während doch selbst Leger nicht unterläßt zu bemerken, daß von den Waldensern Böhmens die Rede ist u. s. w."

der freiwilligen Armuth um Christi willen und nach dem Beispiele der Apostel sehr hervorhob. Daß er seinen Beinamen Valdisius, Valdensis von seiner Geistesgemeinschaft mit den Thalleuten in Piemont erhielt, ist wahrscheinlich, sowie wenigstens nichts gegen die Annahme der Vermuthung streitet, daß die Bekehrung Peters und die Stiftung der neuen Sekte ihre Anregung von Piemont aus erhalten habe." —

Wenn nun die historische Begründung, welche die Vertreter der neu-waldensischen Ansicht für ihre Sache versucht haben, als eine so schwache und abenteuerliche sich erweist, daß man sich nur wundern muß, wie ein verständiger Mann sie im Ernste zu vertreten wagen kann, so haben wir jetzt des Hauptstützpunktes zu gedenken, auf welchem sie ihre Theorie aufbauen. Dieser besteht in einer Reihe von Schriften, welche zum großen Theil in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts entstanden sein sollen und den waldensischen Lehrbegriff so darstellen, daß er nicht etwa bloß als ein Keim erscheint, aus dem die reformatorische Lehre des XVI. Jahrhunderts als seine Blüthe sich erschlossen hat, sondern der diese ganze spätere Entwicklung der Protestation gegen die katholische Lehre in solcher Vollständigkeit und Ausbildung bereits enthält, daß die waldensische Behauptung nun kein Wagniß mehr ist, ihre Kirchen seien die Mütter aller reformirten Kirchen, und die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts haben ihr Licht an der Lampe der alten Waldenserkirchen angezündet. Die Folgerung der Waldenser aus dieser Literatur ist einfach diese. Wenn zu Anfang des XII. Jahrhunderts unsere Sekte schon eine solche gereifte Entwicklung zeigt, daß sie diesen Reichthum von Literatur in ihrem Schooße erzeugt

hat, so muß sie um einen großen Zeitraum weiter hinaufgerückt werden, und weiter —: wenn der Inhalt dieser Literatur ausweist, daß wir dazumal das reine, lautere Gotteswort im Besitze gehabt haben, so nennen wir uns mit Recht die apostolische Kirche, welche niemals an den Irrthümern der römischen Theil genommen hat, und unser Alter muß bis zu dem Zeitraum hinaufgerückt werden, wo sich in der römischen Kirche die von uns angefochtenen Irrthümer festgesetzt haben.

In der That, wenn diese Schriften ächt sind, so haben die Waldenser ein Bollwerk aufgeführt, gegen das die mittelalterlichen Berichte, welche von der Sekte ganz Anderes aussagen, einen harten Stand haben.

Diese Waldenser-Schriften waren durch das ganze Mittelalter hindurch völlig unbekannt, es findet sich von ihnen keine Spur in irgend einem die Waldenser-Sekte berührenden Berichte. Auch die Waldenser selbst haben vor dem XVI. Jahrhundert nie und nirgends einen Gebrauch von diesen Schriften gemacht, kein Waldenser hat bei den Verhören der Inquisition auf sie sich berufen, oder sie auch nur genannt. Erst von der Zeit, da die Waldenser mit der Reformation in Verbindung getreten sind, ist uns eine Kunde von ihnen geworden. Perrin benützt sie in seinem Geschichtswerke, Leger hat sie vermehrt, und seitdem berufen sich alle Waldenser auf sie. Dieselben sind theils Lehrgedichte, theils prosaische Stücke, theils erbaulichen, homiletischen, moralischen und dogmatischen Inhaltes.

Das älteste Stück dieser Literatur ist die *Nobla Leyczon*, es trägt die Jahreszahl 1100. Es kommt hier bereits der Name Waldenser Vaudés vor. „Die Aechtheit

dieses Gedichtes, sagt Hahn a. a. O. S. 65, somit auch die Jahreszahl 1100, welche dasselbe trägt, kann nicht bezweifelt werden." In die zweite Reihe setzt Hahn das „Glaubensbekenntniß von 1120" und den „Katechismus von 1100", N.B. „die allerdings, wo nicht alle, doch wenigstens einzelne Spuren einer dogmatisch-polemischen Entwicklung der Lehre tragen und wohl etwas spätern Ursprungs sind." „In die dritte Reihe (Hahn a. a. O. S. 69) möchte die interessante Schrift über den Antichrist mit der Jahreszahl von 1120 gehören, sowie die damit verbundenen Schriften über das Fegefeuer 1126 und die Anrufung der Heiligen und die Sakramente 1120." Die andern von den Waldensern angeführten Schriften können wir für jetzt füglich übergehen.

Der Umstand, daß die Kunde von dieser Literatur erst so spät in die Geschichte eintritt, der weitere, daß sie neben katholischen Anschauungen auch die reformatorische Lehre des XVI. Jahrhunderts enthält und letztere mit Vehemenz vertritt, der weitere, daß sie gerade in dem Zeitpunkte bekannt wurde, wo die Reformation in den Waldenserthälern vollzogen wurde, endlich aber die verschiedenen Berichte gerade über die Vollziehung der Reformation bei den Waldensern hätte doch wohl die Geschichtschreiber gegen diese Literatur vorsichtig machen sollen. Sehen wir aber von den waldensischen Geschichtschreibern ab, denen Kritik eine terra plane incognita ist und die ein außerordentliches Interesse daran hatten, daß diese Literatur als ein unantastbares Heiligthum ihrer Sekte verbleibe, so hätte doch wenigstens an Hahn die Erwartung gestellt werden dürfen, daß er gewissenhaft 1) diese Literatur, ihre Aechtheit und

ihr Alter erforſche. Es lag ihm dies um ſo mehr nahe, als er in Genf ſich Handſchriften verfertigen ließ, welche die in ältern Drucken enthaltenen Recenſionen theilweiſe berichtigen und vervollſtändigen, und als er, wie wir oben mit ſeinen eigenen Worten bemerkt haben, die waldenſiſche Glaubwürdigkeit doch ſchon durchbrochen hat, indem er bei dem „Glaubensbekenntniß von 1120" und „dem Katechismus von 1100" die von den Waldenſern behaupteten Jahrzahlen nicht vollſtändig gelten läßt und ſeine Vermuthung nicht unterdrücken kann, es möchten dieſe Schriften trotz der ihnen aufgedruckten Jahrzahlen wohl etwas ſpätern Urſprungs ſein. Schon dieſe Vermuthung, welche durch kritiſche Vorgänger ihm aufgedrungen worden und durchaus berechtigt iſt, hätte ihn aber 2) veranlaſſen ſollen, die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte zu unterſuchen. Denn wenn dieſe durchaus feſtbegründet erfunden wird, ſo muß hieraus für den Geſchichtsforſcher die zwingende Nothwendigkeit erwachſen, die denſelben gegenüberſtehende Literatur der Waldenſer in ſo lange und ſo weit dahingeſtellt ſein zu laſſen, bis die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte erſchüttert und für immer beſeitigt iſt. Dieſe haben die Präſumtion der Wahrheit für ſich und es muß die Einrede bewieſen werden. Statt deſſen aber geht er nicht nur mit auffallender Eile, wie ihm ſchon Herzog in ſeiner vernichtenden Kritik bemerkt hat, über dieſelben weg und vermengt ſie durchaus, indem er einen Bericht aus dem XV. Jahrhundert gerade ſo behandelt, wie den der Zeitgenoſſen des Waldus, und auf der andern Seite hat er es auch unterlaſſen, die Kritik der waldenſiſchen Schriften zu erſchöpfen. Es hat alſo die gegen die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte

von Seiten der Waldenser mittelst Anführung und Analyse der in die erste Hälfte des XII. Jahrhunderts verwiesenen Waldenser-Literatur vorgebrachte Einrede vor der Hand noch keine weitere Bedeutung erlangt, als die einer aufgestellten aber noch nicht bewiesenen Behauptung. Wenn nun aber die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte als unzweifelhaft gewiß hingestellt werden kann, so darf die Waldenser-Literatur in solange keine Instanz gegen sie bilden, als nicht sie selbst ihr hohes Alter und die ursprüngliche Aechtheit ihres Inhaltes erstritten hat. Diesen Weg hätte man längst gehen sollen, man hat ihn von Seiten der Waldenser und ihrer Freunde nicht betreten, und das muß uns in unserer Ansicht befestigen, daß man nicht die objektive historische Wahrheit, sondern den Beweis für eine Tendenz gesucht hat. Und da die neuesten, unzweifelhaft sicher gegründeten Resultate einer strengen Untersuchung der Waldenser-Literatur diese vollständig vernichtet haben, so ist auf's Evidenteste das Tendenziöse der waldensischen Geschichtsdarstellung für alle Zeiten enthüllt.

Sieht man die katholischen Berichte des Mittelalters über die Waldenser näher an, so ergibt sich auf den ersten Blick, daß sie in hohem Grade geeignet sind, die Wahrheit zu sagen. Wer sind sie? Schon d'Argentré hat in seinem ausgezeichneten Werke: Collectio Judiciorum de novis Erroribus, I. Theil, S. 81 ff. dieselben in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge zusammengestellt, und Dieckhoff hat in seinem oben angeführten Buche dieselbe Zusammenstellung mit ganz geringer Abänderung adoptirt. Und nach ihm zerfallen sie nun in drei Klassen:

I. In Berichte, welche die erste Periode der Wal-

densergeschichte umfassen und in ihr selbst entstanden sind Hieher gehören folgende:

1) Die Exkommunikationsbulle des Papstes Lucius III. vom Jahre 1181. 2) Das Edikt des Königs Alphons von Arragonien vom Jahre 1194. 3) Das IV. Lateran-concil im 3ten Kapitel seiner Beschlüsse. 4) Einige Briefe des Papstes Innocenz III. 5) Die Schrift des Alanus de Insulis gegen die Häretiker, die, vor 1202 verfaßt, in ihrem III. Buche gegen die Waldenser gerichtet ist. 6) Die Schrift des Bernhard von Fontcaude, die wahrscheinlich vor 1200 geschrieben wurde. 7) Eberhard von Bethune, wegen des 25sten Kapitels seines Liber antihaeresis 8) Der Bericht des Walter Mapes. 9) Petrus von Vaux-Cernay mit seiner Geschichte der Albigenser, und 10) das Chronikon Urspergense, so weit darin nicht der Chronist selber redet, sondern ältere Nachrichten über die Vorgänge mit den Armen von Lyon in Rom a 1210 in sein Chronikon verflochten hat (Dieckhoff a. a. O. S. 157).

Die II. Klasse umfaßt nach Dieckhoff jene Berichte, welche nach dem Jahre 1215 entstanden, die Sekte in ihrer weitern Ausbildung, zu der sie durch die Beschlüsse des IV. Lateran-Concils hingedrängt worden war, behandeln und bis über die Mitte des XIII. Jahrhunderts hinausreichen. Sie sind:

11) die Ursperger Chronik, so weit darin der Chronist selber redet, 12) Stephanus de Borbone in seiner Schrift de septem donis Spiritus sancti, 13) die ächte Summa des Rayneriús, und 14) Moneta aus Cremona.

Die III. Klasse ist für unsern Zweck nicht mehr von gar großer Wichtigkeit, weil sie der Entstehung der Sekte fast um ein Jahrhundert und darüber ferne steht. Weil

die ihr zugehörigen Stücke aber für die Kenntniß der Entwicklung der Sekte von großem Interesse sind, so mögen sie hier auch noch genannt werden.

15) Yvonetus aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts, 16) die unter Gregor X. gebrauchte Abschwörungsformel von der Sekte, 17) die Protokolle und Urtheile der Inquisition von Toulouse aus den Jahren 1307—1327, 18) das von Röhrich herausgegebene Protokoll über die Winkeler in Straßburg im Jahre 1400.

Ohne daß wir es nun für nöthig erachten (weil es uns zu weit führen würde), eine Darstellung der Lebensverhältnisse der Verfasser der oben angeführten Schriften, so weit dieses möglich ist, zu geben, so leuchtet ein, daß ein Theil derselben bis zu Waldus von Lyon hinaufreicht. Sie sind zum Theile Zeitgenossen und nahmen ihre Notizen in den Gegenden auf, welche die Waldenser bewohnten. Sie standen im Verkehr mit ihnen, hatten Religionsgespräche mit Waldensern und waren also ganz in der Lage, die Lehren der Sekten zu kennen. Stephanus de Borbone, ein Dominikaner, wenn er auch seine Schrift, in welcher er ihre Irrthümer zu widerlegen sich angelegen sein läßt, erst in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts geschrieben haben sollte, worüber gestritten wird, befand sich doch 1223 in Lyon und kannte die beiden Geistlichen persönlich, welche dem Waldus die heiligen Schriften und die Stellen aus den Schriften der Väter und Heiligen abschrieben und übersetzten. „Incepit autem illa secta per hunc modum, secundum quod ego a pluribus, qui priores eorum viderunt, audivi, et a sacerdote illo, qui satis honoratus erat et dives in civitate Lugdunensi, et amicus fratrum nostrorum, qui dictus fuit Bernardus Ydros, qui

cum esset juvenis et Scriptor, scripsit dicto Waldensi priores libros pro pecunia in Romano, quos ipsi habuerunt, transferente et dictante ei quodam Grammatico, dicto Stephano de Ansa, qui postea Beneficiatus in Ecclesia majore Lugdunensi promotus est in sacerdotem, et de solario domus, quam aedificabat, corruens morte subita vitam finivit, quem ego vidi saepe." Muß mithin dem Stephanus de Borbone und den andern Schriftstellern, die noch vor ihm, also noch vor 1220, ihre Aufzeichnungen machten, die Auktorität eines Augenzeugen und zwar eines unterrichteten zukommen, so ist dasselbe zu sagen in Betreff der andern Reihe von Berichten. Diese sind amtliche Aktenstücke, denen eine genaue Instruktion vorausgehen mußte, ehe sie erlassen werden konnten. Das muß Jeder zugestehen, welcher weiß und anerkennt, daß die Kirche gegen Häretiker nicht überstürzend, sondern vorsichtig, prüfend und nach reiflicher Erwägung auftritt. Es kann also diesen Berichten eine genaue Kenntniß dessen, was sie vorbringen, nicht abgesprochen werden.

Allein das läßt ein Theil der Gegner dieser mittelalterlichen Berichte auch gelten und erhebt nun diese Einwendung, daß sie bloß die sogenannten gallischen Waldenser im Auge haben, den Waldus von Lyon und seinen Anhang. Und es wird gesagt, daß sie von den piemontesischen Thalleuten, diesen ältern Waldensern, keine Kenntniß haben.

Hiegegen ist nun vor Allem zu bemerken, daß sie die Entstehung der Sekte in Lyon auf eine Art beschreiben, welche deutlich darthut, daß sie eine detaillirte Kenntniß davon hatten, wie dieselbe sich bildete. Wäre nun Waldus in seiner Sektenbildung von den Thalleuten in

Piemont abhängig gewesen, so hätten sie das wissen müssen, und hätten sie es gewußt, so hätten sie nicht unterlassen, davon zu reden. Wenn man diese mittelalterlichen Berichte so gerne als den Waldensern feindselig darstellt, nun so muß doch auch angenommen werden, daß es höchst interessant für sie gewesen wäre, einen Zusammenhang des Waldus mit Ketzern in Piemont aufzustellen. Wenn sie dem Waldus und seiner Sache feindselig gesinnt waren, so mußten sie ein Interesse daran haben, seine Ketzerei nach allen ihren Spuren zu verfolgen, und den Waldus als einen Erzketzer darzustellen, der mit Andern in Verbindung stehe, um die Säulen der Kirche umzustürzen. Und ist es denkbar, daß sie dann hievon geschwiegen hätten, oder ist es nicht absurd und lächerlich, daß sie keine Kunde von den piemontesischen Waldensern sollten erhalten haben, wenn diese existirt hätten? Man sagt waldensischerseits: Waldus, Waldisius, Waldensis sei kein Eigenname, sondern ein Uebername gewesen, den das Volk dem Peter von Lyon wegen seiner Verbindung mit den Waldensern in Piemont gegeben habe. Den Namen Peter trägt Waldus erst seit dem XV. Jahrhundert, Pillichdorf ist unsers Wissens der Erste gewesen, der ihm denselben beigelegt hat. Aber es kommt uns hier darauf an, Akt von der Annahme der Waldenser zu nehmen, das Volk habe den Namen Waldus als einen Uebernamen aufgebracht. Also mußte das Volk in Lyon um die Waldenser in Piemont wissen, da es nach ihnen um die Verbindung des Waldus mit denselben wußte — und die genannten Schriftsteller und amtlichen Aktenstücke sollten schlechterdings keine Kenntniß um dieselben gehabt haben? Bekanntlich hat Erzbischof Johannes von Lyon den Waldus und seinen Anhang er-

communicirt. Hahn vermuthet, dieser Kirchenfürst sei zu diesem Schritte wohl deßwegen gekommen, weil auch er von der Verbindung des Waldus mit den piemontesischen Ketzern Kenntniß gehabt habe. Erzbischof Johann von Lyon weiß also von Waldensern in Piemont, und ein päpstliches Dekret weiß nichts von ihnen, und Schriftsteller, die in Lyon gelebt und ihre Schriften zur Vertheidigung der Kirche gegen die Ketzer geschrieben haben, sie wissen nichts davon! Die Waldenser sollen 60, 70 und 80 Jahre vor Waldus einen so großen Reichthum von Literatur erzeugt haben, wie er uns von den Waldensern geschildert wird. Bei G. Morel in seinem Berichte an Oecolampadius kommt die Nachricht vor, daß jene, welche man unter den Hirten und Bauern zu Barben auserwählte, erst das Lesen lernen mußten, (und wenn sie auch weiteren Unterricht erhielten, wie anderwärts berichtet wird); was werden diese Leute dann, die in ihrem 25sten, 30sten und höheren Alter erst das Lesen lernten, noch für die Literatur geleistet haben? Es ist bekannt, daß überdieß die Barben ihre meiste Zeit auf Handarbeit verwenden mußten! Also was konnte für die Literatur geschehen? Wer hat diese Fülle von Schriften verfaßt? Die Laien doch nicht? Diese waren ja nach demselben Berichte Morel's ganz ungelehrte Leute. Und gesetzt, es seien diese Schriften wirklich im XII. oder Ende des XI. Jahrhunderts in den piemontesischen Waldthälern entstanden, so mußte ja doch auch aus dieser Zeit und diesem Lande eine anderweitige Blüthe der Literatur bekannt sein. Wir können aber nirgends etwas davon erfahren. Es wird nicht einmal ein waldensischer Schriftstellername genannt. Ja, ist es denn denkbar, daß auch nur von

diesen waldensischen Confessionsschriften gar nichts den Zeitgenossen bekannt geworden wäre? Die Bischöfe und Päpste und die eifrigen Vertheidiger der Kirche gegen jeden häretischen Irrthum sollten nichts davon erfahren haben?! Und doch wird von den Waldensern gerühmt, daß ihre alten Vorfahren in jenen Thälern so gar eifrig in der Verbreitung ihrer Lehre gewesen seien! In dieser Proselytenmacherei sind sie dann niemals an den unrechten Mann gekommen, und Jeder, dem sie ihre Lehre vortrugen, hat sie geheim gehalten, und Jahrhunderte lang konnte sie existiren, wachsen und über die piemontesischen Berge hinaus sich ausbreiten, ohne daß eine Kunde davon zu den Ohren der geistlichen Obrigkeit gedrungen ist!! Wir machen namentlich aufmerksam auf die Schrift vom Antichrist, wo eine so entschiedene Sprache vom Austritt aus der römischen Kirche geführt wird, daß diese Art von Entwickelung einer Sekte nie und nimmer verborgen bleiben konnte.

Es ist oben schon bemerkt worden und auch Monastier hat auf seinem Standpunkte volles Recht, diese Bemerkung zu machen, daß dieser Reichthum an Literatur zu Anfang des XII. Jahrhunderts einen blühenden Zustand der Sekte in jener Zeit voraussetze, welcher blühende Zustand hinwieder eine ganze Reihe von Entwickelungen zu seiner Voraussetzung habe. Das ist wahr in theoria, aber für diese Entwickelungsreihe vor dem XII. Jahrhundert und für den blühenden Zustand zu Anfang desselben ist nirgends ein historischer Beleg aufzufinden. Es weiß Niemand etwas davon, also kann die Waldensersekte in Piemont vor dem XII. Jahrhundert nicht existirt und zu Anfang desselben nicht geblüht haben. Hier ist der Satz ganz

wahr: quod non est in scriptis, non est in mundo. Dieser blühende Zustand der Literatur setzt wissenschaftliche Bildung voraus. Diese verlangt Schulen. Und von Schulen und dem waldensischen Unterrichte hochgelehrter Meister in den Waldenserthälern sollte nichts, gar nichts in Turin beim Erzbischofe bekannt geworden sein?

Im Gegentheile findet sich in der ganzen Geschichte der zum heutigen Piemont gehörenden Diözesen, in welchen die sogenannten Waldenserthäler liegen, vor dem Ende des XII. und dem Anfange des XIII. Jahrhunderts auch nicht eine Spur von jenen häretischen Elementen, wie sie die sogenannten Thalleute dargestellt haben sollten. Die einzige Notiz, auf die wir gestoßen sind, bezieht sich auf einen feindseligen Einfall der Waldenser zur Zeit, da Arduinus auf dem erzbischöflichen Stuhle von Turin saß, was zwischen den Jahren von 1188 bis kurz nach 1206 der Fall war. Aus dieser Zeit wird berichtet, daß die aus Lyon vertriebenen Waldenser die Thäler um Pignerol sammt diesem selbst bedroht haben. Weil nun die Benediktinermönche, denen dieses Gebiet von den zwei Schwestern Adelaid und Immilla geschenkt worden war, sich nicht getrauten, dem feindseligen Einfalle der Waldenser hinlänglichen Widerstand entgegenzusetzen, so traten sie die Thäler sammt Pignerol an den Grafen Thomas von Savoyen und seine Nachfolger unter gewissen Bedingungen ab. Die Waldenser hatten bereits Porta (Porte) angegriffen, Thomas aber bezwang sie im Thale Perosa. Kurz zuvor war das Thal von Angrogne eben wegen dieser Waldenserzüge vom Delphinat aus besetzt worden. Diese in Ughelli, Italia sacra, IV. Band, S. 1052 mitgetheilte Notiz leidet an keiner innern Unwahrscheinlichkeit, und wir

haben keinen Grund, ihr zu mißtrauen. Dann aber geht aus ihr jedenfalls hervor, daß waldensische Feindseligkeiten vor dieser Zeit in jenen Thälern nicht vorgekommen sind. Der Berichterstatter, der seiner eigenen Angabe zufolge seine Nachricht ex monumentis ejusdem Cenobii, dessen Mönche ihr Besitzthum an Land an den Grafen Thomas abgetreten und die in ihrem Archive die Abtretungsurkunde aufbewahrt hatten, geschöpft hat, würde nicht gesagt haben, daß die aus Lyon vertriebenen Waldenser diesen Einfall gemacht haben, wenn das Kloster und sein Land von einheimischen Ketzern bedroht gewesen wäre. Hiegegen aber, daß die Waldenser von Lyon aus schon in den 20 oder 30 ersten Jahren ihres Bestandes bis nach Piemont sich verbreitet haben sollen, könnte Hahn den lächerlichen Einwand machen, den er schon gegen Herzog gemacht hat, um seine Hypothese vom unvordenklichen Bestand der Waldenser in Piemont aufs Neue zu stützen. Er sagt in seiner Recension des Hahn'schen Programms (Studien und Kritiken 1850, S. 877): „Wie läßt es sich erklären, daß die Waldenser von Lyon aus nach Verfluß von kaum 28 Jahren sich gerade in der Diözese von Turin sich sollten also festgesetzt haben, daß Otto IV. ein Dekret gegen dieselben im Jahre 1198 erlassen konnte?" Zur Widerlegung dessen aber hat nun Herzog erwidert[1]): „Fürwahr, ich begreife nicht, wie Dr. Hahn im Ernste dies hat schreiben können. Wir wissen aufs Bestimmteste, daß um das Jahr 1190 eine Unterredung zwischen Katholiken und Waldensern in Narbonne stattfand; im Jahre 1192 sind sie in der Diözese Toul,

1) Studien und Kritiken 1851. S. 953.

a. 1194 haben ſie ſich ſchon nach Arragonien ausgebreitet, wo auch ein Edikt gegen ſie erlaſſen wird, und nun ſoll es unerklärlich ſein, daß ſie im Jahre 1198 in die Lyon weit nähere Diözeſe von Turin bereits Eingang gefunden haben und daß ein Edikt gegen ſie erlaſſen wird? Es iſt ja gar nicht die Rede von eigentlichen Gemeinden, obſchon dieſes nicht unmöglich wäre, ſondern es handelt ſich bloß um einige Waldenſer, qui zizania seminant in genannter Diözeſe, und in einem Zeitraum von 28 Jahren ſoll das von Lyon aus nicht haben geſchehen können?" Daſſelbe können wir ſagen, wenn der von uns genannte in die Thäler von Pignerol, Peroſa und Angrogne gemachte Waldenſereinfall in Zweifel gezogen und etwa aus ihm ein Aufſtand angeblicher einheimiſcher Waldenſer gemacht werden wollte.

Man weiß vor dieſer Zeit von keinen Waldenſern in Piemont. Man weiß überhaupt nichts von Waldenſern vor Waldus. Es iſt aus der geſammten Literatur des Mittelalters kein Aktenſtück vorhanden, welches vor dem Jahre 1181 der Waldenſer gedenken würde. Iſt das richtig, ſo kann die Nobla Leyczon, welche den Namen der Waldenſer enthält, nicht aus dem Jahre 1100 ſein, oder wenn ſie, was für den Augenblick dahingeſtellt ſei, ſo alt iſt, ſo muß die Stelle, in welcher der Waldenſername genannt iſt, interpolirt ſein. Das hat Herzog ſehr gut den Waldenſern mit den Worten begreiflich zu machen geſucht: „Geſetzt, es finde ſich eine Schrift, worin geſchrieben ſteht: „„Wer Jeſum lieb hat und rechtſchaffen lebt, wird ein Pietiſt geſcholten““, ſo wird jeder Vernünftige ſogleich einſehen, daß ſie dem XVIII. Jahrhundert angehören muß, ob auch jene Schrift in der

ältesten deutschen Sprache verfaßt wäre und die Jahreszahl 300 nach Christus trüge, die Sache wird dadurch nicht im mindesten geändert" [1]).

Somit bildet die nobla Léyczon keine Instanz gegen die mittelalterlichen Berichte, wenn sie vor 1181 keine Erwähnung vom Namen Waldenser thun. Dieses Aktenstück von 1181 ist ein Dekret Lucius III., in welchem die Waldenser excommunicirt werden. Es ist das erste und älteste, in welchem die Waldenser vorkommen; ja es ist noch wohl zu bemerken, daß in ihm noch nicht einmal der Name „Waldenser" genannt wird. Wir finden das ganz natürlich und sich von selbst verstehend. Die Waldenser nannten sich Pauperes de Lugduno, Pauperes Spiritu, und bei Lebzeiten des Waldus nannten sie sich nicht Waldenser, das hätte ihnen als eine Herabwürdigung erscheinen müssen. Aber der Name Pauperes de Lugduno, Pauperes Spiritu war ein Ehrenname, und mit diesem sind sie zur Kenntniß des päpstlichen Stuhles gekommen. Deßwegen nennt sie auch Lucius noch nicht Waldenser, sondern so, wie sie sich selbst nannten. „Ad abolendam diversarum haeresum pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare, vigor debet Ecclesiasticus excitari .... In primis ergo Chataros et Patharinos, *et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno, falso nomine, mentiuntur*, Passagios, Josephinos, Arnoldistas, perpetuo decernimus anathemati, subjacere" [2]). Ist es nicht sehr wahrscheinlich, weil andern, ähnlichen Erscheinungen ganz analog und deßhalb der Erfahrung

1) Studien und Kritiken 1851, S. 952.

2) Bei d'Argentré a. a. O. I., p. 62.

gemäß, daß zuerst das gemeine Volk den Anhängern des Waldus den Namen Waldenser schöpfte, während sie selbst sich noch Pauperes de Lugduno nannten, und daß dieser Name Pauperes de Lugduno, besonders nachdem ein päpstliches Dekret erklärt hatte, daß die Sekte ihn fälschlicher Weise sich zugeeignet habe, allmälig ganz abkam und dafür zumeist nur mehr von Waldensern geredet wurde? So nennt sie Ildephons von Arragonien im Jahre 1194 bereits in erster Reihe „Waldenser", die sich sonst den Namen Pauperes de Lugduno beilegten. „Quapropter praecedentium nostrorum imitatores, et jure Canonibus obtemperantes, qui haereticos a conspectu Dei et catholicorum omnium abjectos, ubique damnandos atque persequendos censuerunt, *Waldenses* videlicet *sive Inzabbatatos*, qui alio nomine se vocant Pauperes de Lugduno, et omnes alios haereticos, quorum non est numerus, a Sancta Ecclesia anathematisatos, ab omni Regno nostro et potestativo, tanquam inimicos Crucis Christi, Christianaeque religionis violatores, et nostros et Regni publicos hostes exire ac fugere praecipimus" [1]. Diese Stelle dient obiger Behauptung zu weiterer Begründung. Es kommt neben dem Namen Waldenses und zwar durch ein sive mit ihm verbunden und ganz auf die gleiche Stufe mit ihm gestellt der weitere Name Inzabbatati vor. Die sonderbare, auffallende Tracht, das Verschmähen der Schuhe und Tragen von Sandalen, und zwar das aus dem Grunde, den Aposteln ähnlich zu sein, mußte die spöttische Bemerkung des Volkes hervorrufen, und wie dieses die Anhänger des Waldus aus diesem Grunde Inzabbatati nannte, hat es

1) S. d'Argentré a. a. O. I. p. 83.

sie auch Waldenser genannt. Und je weiter die Sekte sich verbreitete und je älter sie wurde, desto allgemeiner wurden ihre Glieder nurmehr Waldenser genannt, so daß die übrigen von der eigenthümlichen Lehre 2c. der Sekte hergenommenen Namen Pauperes de Lugduno, Humiliati 2c. nur mehr in den Schriften ihren Platz fanden, in der Tradition und Geschichte aber man nur mehr von Waldensern wußte.

Wir haben hier auch eine Hypothese aufgestellt, fürchten aber nicht, dieselben Vorwürfe deswegen erfahren zu müssen, welche den Hypothesen der Vertreter der neuwaldensischen Ansicht mit so viel Recht gemacht werden. Das ist überhaupt der große, bezeichnende Unterschied zwischen den beiden Standpunkten, daß die Vertreter des neuwaldensischen gar keinen sichern Boden zum Aufbau ihrer Theorie unter sich haben, und deßhalb das abenteuerlichste Schwanken zwischen dieser und jener Vermuthung, zwischen dieser und jener Wahrscheinlichkeit stattfinden muß, wogegen **uns**, sobald die Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Berichte erforscht wird, immer der sicherste Weg an ihrer Hand uns offen steht und mit Leichtigkeit überallhin Licht getragen werden kann. Schon diese einfache, sich so leicht ergebende Thatsache hätte die Vertreter des jenseitigen Standpunktes aufmerksam machen sollen.

Kommt nun aber vor dem Jahre 1181 (resp. 1194 oder, wenn wir die Synodalstatuten des Bischofs Odo von Toul vom Jahre 1192 ins Auge fassen, vor diesem Jahre) der Name „Waldenser" als Bezeichnung der Sekte der Pauperes de Lugduno nirgends vor, und läßt sich durch positive Beweise darthun, daß weder in Piemont noch sonst in irgend einem Lande vor diesen Zeiten Waldenser

sich finden, so ist die Auktorität unserer Berichte zunächst in Betreff der Angabe des Alters und Ursprungs der Sekte anzuerkennen. Und da auch die Pauperes de Lugduno vor dem Dekrete Lucius III. nicht genannt werden, so ergibt sich, daß es vorher, also vor Waldus von Lyon, weder Pauperes de Lugduno noch Waldenser gegeben hat.

Kann nun aber, schließen wir weiter, mit so wenigen Mitteln, wie wir sie aufgewendet haben, die Auktorität der mittelalterlichen Berichte über die Waldenser über allen Zweifel sicher gestellt werden, und haben wir noch lange nicht alle Mittel und Wege erschöpft, auf welchen die Kritik dieser Berichte zu Ende geführt werden kann, so begreift es sich schlechterdings nicht, wie man auf Grund der erst seit dem XVI. und XVII. Jahrhundert bekannt gewordenen Waldenser-Literatur nur so ohne Weiteres diese mittelalterlichen Auktoritäten umgehen konnte. Freilich, wenn man eine bestimmte Absicht dabei hatte, so erklärt sich Alles leicht.

Man hätte auch folgenden Weg einschlagen können. Man hätte nur die Waldenser-Lehre, wie sie sich auf Grund der mittelalterlichen Berichte ergibt, zusammenstellen und ihr gegenüber den waldensischen Lehrbegriff beschreiben dürfen, wie er in der waldensischen Literatur enthalten ist, so hätte man finden müssen: 1) daß hier einzelne der Zeit nach gleich alte Lehren sich widersprechen und ein einheitliches System aus ihnen zu gewinnen unmöglich ist; 2) daß dieser Lehrbegriff in der Entwickelung weder des XII., noch des XI., noch eines ältern Jahrhunderts schlechterdings keinen Platz findet weder in den piemontesischen Waldthälern, noch im südlichen Frankreich, noch in irgend einem Lande; daß aber 3) die von den mittel-

alterlichen Berichten dargestellte Waldenser-Lehre ihre ganz naturgemäße Stelle in der südfranzösischen Ketzerfamilie des zu Ende gehenden XII. und des XIII. Jahrhunderts gewinnt.

Zu solchen und ähnlichen Untersuchungen war den Vertretern der neu-waldensischen Ansicht auch von Außen vielfache Gelegenheit geboten. Es fehlt vom XVII. Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag nicht an mitunter sehr lauten lebhaften Stimmen, welche die neu-waldensische Ansicht angriffen. Statt daß man sie aber widerlegt, oder sich auch nur bemüßigt gesehen hätte, ihre vorgebrachten Einwürfe einer gewissenhaften Prüfung zu unterziehen, hat man es vorgezogen, die alten Behauptungen immer wieder vorzutragen und höchstens in neuen Farbentönen schillern zu lassen.

Die Reihe dieser Gegner der neu-waldensischen Ansicht eröffnet Bossuet, der im XI. Buche seiner Histoire des Variations des Eglises protestantes in Tom. II. nach unserer Ausgabe (Paris 1730) Nr. CXXVI—CXXX so gegründete Einwürfe auch gegen das prätendirte Alter einzelner von Perrin abgedruckter Schriften macht, daß es in der That Wunder nehmen muß, daß die Glaubwürdigkeit der Neu-Waldenser nicht längst erschüttert und ihren angeblich alten Schriften nicht längst die Maske abgezogen ist. Aus der Zahl der deutschen Schriftsteller älterer Zeit nennen wir J. C. Fueßlin, neue und unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, 1770—1774.

In neuester Zeit aber ist die Frage zum endlichen Abschlusse gelangt. Sehen wir von einzelnen in den letzten Jahrzehnten erschienenen Abhandlungen und Untersuchungen ab, welche den letzten entscheidenden Schritt vorbereitet haben, so gebührt dem Licentiaten Dieckhoff

das Verdienst, diesen Schritt gethan zu haben. Wenn er auch die Frage nicht abgeschlossen hat, was ihm nicht möglich war, weil er keine Einsicht von den Handschriften der Waldenser-Literatur nehmen konnte, und was dem Herrn Dr. Herzog gestattet war, weßwegen durch ihn die Frage zum letzten völligen Abschlusse gelangte, so hat doch Dieckhoff mit solcher Entschiedenheit und überlegener Kraft diesen Standpunkt der Kritik der waldensischen Schriften geltend gemacht, daß er die neu-waldensische Ansicht in ihren Fundamenten erschüttert hat und sein Nachfolger eigentlich nur mehr den letzten Schutt vom Boden der Waldenser-Geschichte wegzuräumen brauchte.

Dieckhoff hat erkannt und mit der ehrenwerthesten Offenheit anerkannt, daß die protestantische Geschichtschreibung durch ihren Vater Matthäus Flacius in eine ganz falsche Bahn geführt worden ist. „Der Irrthum dieser Auffassungsweise, durch welchen die Geschichtsforschung von vornherein von ihren wahren Aufgaben abgeführt werden mußte, besteht darin, daß man die Geschichte der protestantischen Sekten im Mittelalter einseitig unter dem Gesichtspunkte des Zeugnisses für die Wahrheit gegenüber dem römischen Irrthum betrachtete und darstellte. Es mußten daher diese Auffassungen und Darstellungen selbst nothwendig einseitige werden, durch welche der wahre historische Thatbestand weder nach seinem ganzen Umfang erschöpft, noch in sein rechtes Licht gestellt wurde“ (S. 5). Es ist das polemische und apologetische Interesse, das die protestantische Geschichtschreibung die mittelalterlichen Oppositionen gegen die Kirche in einem eigenthümlichen Lichte erscheinen ließ; weil nicht die volle, unbefangene Hingabe an die objektive Wahrheit, nicht das reine Interesse an

der historischen Wahrheit die protestantische Geschichtschreibung beseelte, hat sie die mittelalterlichen Sektenkreise, die sie immer mit Vorliebe behandelte, vollständig irrthümlich aufgefaßt und dargestellt. Wir vermögen nun freilich den Dieckhoff'schen Ansichten über das Verhältniß der mittelalterlichen opponirenden Elemente zur Kirche und zur Reformation nicht beizustimmen, brauchen das auch an diesem Orte nicht zu erörtern, da es sich hier lediglich um den Standpunkt handelt, den er den vor-reformatorischen Sekten gegenüber einnimmt. Und da er bemerkt, daß die protestantische Geschichtsforschung darauf ausgehen müsse, „das eigenthümliche Verhältniß bestimmt zu erkennen, in welchem eine jede derselben zur Entwickelung des christlichen Lebens in der Kirche steht", so hat er doch, da er das christliche Leben nicht bloß bei der Reformation des XVI. Jahrhunderts, sondern auch, wenngleich nur theilweise, bei der Kirche findet, hiedurch aus der Befangenheit des protestantischen Standpunktes heraus den großen Sprung auf einen Boden gethan, der ihm eine objektive Betrachtungsweise ermöglicht.

Was nun näherhin seine Behandlung der Waldenser-Frage betrifft, so stellt er die zwei Reihen von Zeugnissen einander gegenüber, die katholischen und die neu-waldensischen. Das Erste, was ihm hier in die Augen springt, ist die Wahrnehmung, daß die waldensische Ueberlieferung zwar immer die Behauptung aufgestellt hat, die katholischen Zeugnisse seien unwahr, daß sie aber niemals weder die äußere Aechtheit jener Berichte mit Erfolg angegriffen, noch durch Gründe innerer Kritik die Unwahrheit derselben nachgewiesen hat. „Sie beschränkt sich rein darauf, zu sagen, die katholischen Berichterstatter als solche verdienten

keinen Glauben, da von ihnen anzunehmen ſei, daß ſie die Wahrheit, auch wo ſie ſie gekannt hätten, doch nicht würden anerkannt haben“ (S. 14). Wenn ſie aber den katholiſchen Berichterſtattern den Vorwurf der Unglaubwürdigkeit machen, ſo kann dieſer nur dann als ein begründeter gelten, wenn die Glaubwürdigkeit deſſen dargethan iſt, was ſie im Gegenſatz gegen die katholiſchen Zeugniſſe aufſtellen. „Die hiſtoriſche Kritik wird alſo vor allen Dingen zu fragen haben, ob denn dieſe Behauptung der eigenen Glaubwürdigkeit von Seiten der waldenſiſchen Ueberlieferung eine begründete iſt“? (S. 14.) Dieſe angebliche Glaubwürdigkeit zu erforſchen, ſieht er ſich die Waldenſer-Manuſkripten-Literatur näher an, und auf den erſten Gang ergibt ſich die Ueberzeugung, daß ſie in demſelben Grade unbegreiflicher und räthſelhafter wird, in welchem man beſtimmten Gebrauch von ihr zu machen ſucht. „Je mehr man Ernſt damit macht, aus ihr eine genaue Kenntniß des eigentlichen Charakters der Sekte zu ſchöpfen, deſto mehr ſieht man ſich in ein Labyrinth von Widerſprüchen verwickelt“ (S. 15). „Je mehr man beſtrebt iſt, die Darſtellung der verſchiedenen Schriften unter die Einheit eines beherrſchenden Geſichtspunktes zuſammen zu faſſen, deſto ſchärfer tritt Alles aus einander, und man kann nicht länger im Zweifel darüber bleiben, daß dieſe Schriften nicht Einer Entwickelungsperiode angehören können, ſondern daß ſie mit ihren Verſchiedenheiten auf auseinander liegende, weſentlich verſchiedene Phaſen in der Entwickelung der Sekte hinweiſen“ (S. 16). Es entſteht nun die Aufgabe, die verſchiedenen Schriften nach Perioden ihrer Entſtehung auszuſcheiden und den

Zeiten zuzutheilen, denen sie angehören. Hier ist nun vor Allem durch die Kritik bereits festgestellt, daß die auf einzelnen Schriften sich findenden Jahrzahlen 1100, 1120, 1126 keine Glaubwürdigkeit verdienen. Damit ist man im Reinen. Aber dieses negative Resultat, daß die Schriften in diesem Jahre nicht entstanden sind, ist durch ein positives zu ergänzen, so daß jetzt die Aufgabe der Untersuchung ist, die Gränzmarken festzustellen, zwischen welche die Entstehung der ganzen waldensischen Manuskripten-Literatur fällt. Bisher nun hat man immer nur nach dem möglichst frühen Zeitpunkt geforscht. Jetzt kehrt Dieckhoff die Sache um und fragt nach dem möglichst späten Zeitpunkt der Abfassung. Bisher hat man stillschweigend vorausgesetzt, daß die waldensische Manuskripten-Literatur vor der Reformation entstanden sei. „Wir fassen nun die zweite Frage, nach der möglichst späten Zeit, ins Auge, indem wir das Recht jenes traditionellen Urtheils prüfen, wonach die überlieferten Literatur-Stücke der Zeit vor der Reformation angehören sollen" (S. 18).

Wie kommt er hiezu? Durch die Betrachtung des Charakters der waldensischen Manuskripten-Literatur. Hatte diese ergeben, daß in derselben Reformatorisches und Katholisches unvermischt und sich widersprechend enthalten ist, so führte ihn das auf die Vermuthung, daß diese Schriften, wie sie uns jetzt vorliegen, nicht in die Zeit vor der Reformation zu setzen seien. Um aber über diese Vermuthung zur Gewißheit zu gelangen, mußte er sich veranlaßt sehen, nach anderweiten historisch sichern Zeugnissen, wo möglich aus der Reformationszeit selbst, zu suchen, durch welche über das wahre Verhältniß der früheren waldensischen Lehre zu der der Reformation ein bestimmteres Licht

verbreitet wurde. Nun zeigte es ſich, daß die einſeitig von einem apologetiſchen Intereſſe beherrſchten Geſchichtſchreiber des XVII. Jahrhunderts ſowie die ihnen folgenden neueren Schriftſteller über die für die Sekte ſo wichtige Zeit von 1530, wo die Waldenſer in eine engere Verbindung mit den Reformatoren traten, nur ſehr unvollſtändige und dürftige Notizen geben, daß ſie ſich vornehmlich über den Einfluß der Reformation auf die Sekte ſehr im Unbeſtimmten halten und offenbar beſtrebt ſind, die Veränderungen, welche damals in der Sekte vorgegangen ſind, nach ihrem Umfange und ihrer Bedeutung ſo viel als möglich zu verdecken. Die unabhängig von Perrin und der von ſeinen Nachfolgern vertretenen Ueberlieferung uns aufbehaltenen Nachrichten über die Sekte zur Zeit der Reformation ſind dürftig, je näher ſie aber der Zeit der Reformation ſtehen, deſto ſchlichter und offener ſpricht ſich in ihnen das Geſtändniß aus, daß die Sekte früher in vielen und argen Irrthümern befangen und weit von der durch die Reformatoren aufgeſtellten Lehre entfernt geweſen ſei. Da nun aber die Vertreter der neu-waldenſiſchen Anſicht die Bedeutung der Reformation für die Waldenſer auf ein Minimum herabdrücken, und die Waldenſer als die Väter der Reformatoren erſcheinen laſſen, und da ferner die waldenſiſche Manuſkripten-Literatur ſo viel des Reformatoriſchen enthält, ſo iſt die Vermuthung Dieckhoff's, jene Schriften ſeien nach-reformatoriſch, durch den bisherigen Fund bereits zu ziemlicher Gewißheit erhoben. Die Gewißheit wird aber vollſtändig hergeſtellt durch folgende Thatſache: Im Jahre 1530 wurden durch Deputirte der Waldenſer im Delphinate und der Provence mit Oecolampadius Verhandlungen geführt. Einer der Waldenſer-Deputirten war der

Barbe Georg Morel. Von diesem fand sich in der Bibliothek des Oecolampadius ein Bericht über den damaligen Zustand der Sekte mit einer Anzahl von Fragen, deren Beantwortung die Waldenser von Seiten der Reformatoren zu empfangen wünschen, sowie die von Oecolampadius ertheilte Antwort. Dieses Aktenstück ist aus dem Manuskript der Oecolampadischen Bibliothek abgedruckt bei Abraham Scultetus **Annal. evangelii passim per Europam XVI. sal. n. saec. renovati, Heidelb. 1620. Dec. II. p. 294. sqq.**. Wenn nun G. Morel den Zustand seiner Sekte zu seiner Zeit anders darstellt, als ihn die Waldenser-Manuskripte darstellen, näherhin, wenn diese im reformatorischen Sinne Lehren als altwaldensische aufstellen, über welche G. Morel noch nicht im Reinen war, sondern über sie im Auftrag seiner Glaubensgenossen die Reformatoren fragte und bekannte, daß bei den Waldensern über solche Punkte bisher anders und irrthümlich gelehrt worden sei, so ist der Schluß vollkommen berechtigt, daß diese Schriften dann nicht vor G. Morel, also nicht vor dem Jahre 1530, im Schooße der Sekte entstanden sein können. Dieckhoff führt nun eine Vergleichung zwischen den Aussagen G. Morel's über den Zustand der Sekte unmittelbar vor der durch die Angrogner Beschlüsse (1532) begründeten Reformation derselben in den Jahren zwischen 1530 und 1540 und den in der waldensischen Manuskripten-Literatur aufbewahrten Schriftstücken, so weit sie durch den Druck bekannt geworden sind, durch, und gewinnt das Resultat: „daß in einer Reihe der wichtigsten, zum Theil in eine sehr frühe Zeit versetzten Schriften die bestimmtesten Spuren vorliegen, welche auf die Zeit nach der Umgestaltung der Sekte

unter dem Einfluß der Reformation, auf die Zeit nach 1530 hinweisen[1]). Es fallen unter diese Kritik zunächst die bedeutendsten der prosaischen Lehrschriften, unter denen wir den Catechismus, die Confession, die Schrift vom Antichrist hervorheben, die sämmtlich nach der waldensischen Ueberlieferung dem Anfange des XII. Jahrhunderts angehören" (S. 33).

Nachdem aber aus dem Inhalt einiger der wichtigsten waldensischen Schriften der Verdacht begründet ist, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt unmöglich der vorreformatorischen Zeit der Sekte angehören können, fragt es sich jetzt:

ob etwa in der Geschichte dieser Manuskripten-Literatur, in der Genauigkeit und Treue, oder auch nur in den bestimmten Nachrichten der ersten Sammler und derer, durch deren Hände diese Literatur auf uns gekommen ist, sichere Gründe für die verbreitete Ansicht liegen, wonach in jenen Schriften echte Reste der vorreformatorischen Literatur der Waldenser gesehen werden sollen.

Es ist nun gewiß, daß es vor-reformatorische Stücke der Waldenser-Literatur gibt, aber eben so sicher ist, daß die sogenannten alten Bücher der Waldenser zu Ende des XVI. Jahrhunderts sehr selten waren. Man hat vielfältige Klagen hierüber. Wenn aber diese Schriften so selten waren, so bot gerade dieser Umstand, wenn man eine bestimmte Absicht mit den „alten Büchern" erreichen

---

1) Die Nachweisung davon ist auf S. 24—32 geliefert.

wollte, gar keine Schwierigkeit gegen eine Interpolation dar. Und dieses um so weniger, „als es constatirt ist, daß derselbe Dialekt, wie er in den von Perrin edirten Schriftstücken vorliegt, noch nach 1530 unter den Waldensern im Gebrauche war, und daß also in der Sprache dieser Schriften eben so wenig für uns ein Criterium des ältern Ursprungs derselben liegt, als darin einem etwaigen Interpolator oder Fälscher ein Hinderniß im Wege gestanden hat" (S. 37).

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen verfolgt Dieckhoff die Geschichte dieser waldensischen Manuskripten-Literatur und gelangt zu dem Ergebniß: „daß unser Zweifel an dem vor-reformatorischen Ursprunge mancher dieser Schriften weder durch die Genauigkeit, noch durch die Zuverläßigkeit der Zeugnisse über die Zeit ihrer Entstehung seine Widerlegung findet.

Bekanntlich haben wir in dem Geschichtswerke Perrin's (1618 und 1619) die älteste Kunde von diesen Schriftstücken. Die Sammlung von Schriften, wie sie Perrin besaß, war erst im Anfange des XVII. Jahrhunderts geschlossen, ungefähr 80 Jahre nach der Synode von Angrogne (1532). Perrin will sie im Ganzen als vor-reformatorisch gelten lassen, als Hinterlassenschaft der alten Waldenser. Das geht nicht nur aus der Ueberschrift hervor, unter welcher er von ihnen berichtet, sondern auch aus dem Gebrauch, den er von ihnen macht, indem er auf sie den Beweis von der Uebereinstimmung der alten Waldenserlehre mit der „reinen Lehre des Evangeliums" der Reformatoren gründet. Er betrachtete sie also als vor-reformatorisch. Nun findet sich aber in dieser seiner

Sammlung ein ohne Zweifel nach-reformatoriſches Schriftſtück, der Bericht G. Morel's. Perrin aber macht von ihm denſelben Gebrauch, wie von den übrigen Stücken der Sammlung. Hieraus folgt, daß aus der Perrin'ſchen Sammlung nach-reformatoriſche Schriftſtücke keineswegs ausgeſchloſſen waren. Bedenken wir nun den Umſtand, daß es ſehr unwahrſcheinlich iſt, „daß in der ſo wichtigen Periode der Um- und Neugeſtaltung der Sekte nicht auch noch andere Schriften entſtanden, oder daß ſolche Schriften von den für die Geſchichte der Sekte ſich Intereſſirenden ganz und gar unbeachtet und unerwähnt gelaſſen ſein ſollten", ſo ſchließt Dieckhoff mit Recht, daß man ſich kaum der Vermuthung erwehren könne, es möchten in der Sammlung Perrin's außer dem Berichte Morel's auch noch andere nach-reformatoriſche Schriften Platz gefunden haben. Er baut aber auf dieſen Schluß vor der Hand nichts weiter, ſondern ſieht ſich durch ihn nur aufgefordert, um ſo aufmerkſamer auf das zu ſein, was Perrin über Alter und Urſprung der einzelnen Schriften ſeines Kataloges ſagt.

Er ſpricht aber von „ſehr alter Schrift", von „ſehr altem Buche", und zwar von zwei ſeiner Schriften. Die eine davon „livre fort vieux" führt den Titel: „Aiço es la causa del nostre despartiment de la Gleisa Romana", und er überſetzt dieſen Titel ſo ins Franzöſiſche: „Ceci est la cause pour laquelle nous nous sommes despartis où separes de l'Eglise Romaine." Dieſe Schrift nun aber war eine im Anfang des XVI. Jahrhunderts von den böhmiſchen Brüdern verfaßte. Perrin weiß das, deßungeachtet iſt ſie nach ihm eine „ſehr alte" Schrift der Waldenſer. So reicht alſo das, was Perrin von älteſten Manuſkripten beſaß, nicht über das

XVI. Jahrhundert hinauf. Wenn er aber von den wenigsten seiner Schriften, d. h. nur von zwei derselben, sagt, daß sie sehr alt seien, welcher Zeit werden dann die andern angehören, von welchen er es nicht sagt? Es kann geschlossen werden, daß das Alter der meisten dieser Manuskripte nach Perrin's Beschreibung nicht vor die Mitte des XVI. Jahrhunderts hinaufzureichen scheint. „Nichts in dieser Beschreibung zeugt für ein höheres Alter, Alles aber deutet auf eine spätere Zeit hin. Es ist nun ins Auge zu fassen, daß, wie oben gezeigt worden, Nachreformatorisches in Perrin's Sammlung sich findet, ohne daß er sich darüber äußerte, wie es unter seine „alten Bücher" gekommen sei, welche er alle ohne Unterschied als gleich alt zum Beweise des früheren Zustandes der Sekte benützt, und daß die älteste Schrift in seiner Sammlung nicht über das XVI. Jahrhundert hinaufgeht, er sie aber „sehr alt" nennt, so ist das Resultat gegründet, daß weder in dem diplomatischen Charakter der Manuskripte, noch in dem Princip der Sammlung ein Grund gegen die Vermuthung entdeckt werden kann, daß unter den Schriften, welche in dieser Manuskript-Sammlung dem Perrin vorlagen, außer den Memoiren Morel's noch manches andere Nach-Reformatorische, entweder nach der Reformation zuerst Entstandene oder wenigstens Umgearbeitete enthalten gewesen sei" (S. 44).

Wenden wir uns zu Leger, so gewahren wir nicht bloß einen auffallenden Reichthum an Manuskripten, sondern auch eine weit größere Bestimmtheit in den Angaben über die Entstehungszeit der bedeutenderen Stücke der

waldensischen Literatur. Perrin hat nur von der Schrift über den Antichrist bemerkt, daß sie durch eine Angabe des Manuskripts in das Jahr 1160 gesetzt werde. Leger aber berichtet, daß der Katechismus vom Jahre 1100, die Schrift über das Fegfeuer von 1126, die über die Anrufung der Heiligen und über die Sakramente von 1120 sei, welchem Jahre auch die Confession angehöre. Es entsteht nun die Frage, ob durch die Angabe Leger's über seine Manuskripte der schon durch Perrin geltend gemachten aber sehr schlecht begründeten Voraussetzung des vor-reformatorischen Ursprungs der waldensischen Schriften eine größere Sicherheit zuwachse? Es fällt bei Leger zweierlei auf, der größere Reichthum seiner Manuskripte und die bestimmten Jahrzahlen. 50 Jahre früher, zur Zeit, da Perrin sein Geschichtswerk schrieb, waren die Waldenser-Schriften sehr selten, und jetzt bei Leger sind sie es nicht mehr. Perrin weiß, wie gesagt, nur von einer Schrift ein bestimmtes Datum, Leger weiß es 50 Jahre später bei mehreren. Und wir wissen nicht, woher Leger seine Manuskripte hatte, und bei den wichtigeren, welche bestimmte Jahreszahlen tragen, wissen wir es am wenigsten, und ebenso schwebt ein geheimnißvolles Dunkel darüber, wohin Leger's Quellen gekommen sind. Leger sagt nichts davon. So sind wir zu der Bemerkung hingedrängt, daß der scheinbare Reichthum Leger's an Manuskripten und an bestimmten Daten über die Entstehungszeit einer Reihe der wichtigsten Schriften sich als ein noch viel unsichereres, ja im höchsten Grade verdächtiger erweist. „Und so glauben wir (schließt Dieckhoff S. 59), hinreichend begründet zu haben, daß weder in der diplomatischen Beschaffenheit der waldensischen Manuskripte,

so weit sie bekannt ist, noch auch überhaupt in den Nachrichten der ersten Sammler über dieselben Gründe liegen, welche uns nöthigten, die Entstehungszeit des größten Theiles dieser Manuskripte vor der Mitte des XVI. Jahrhunderts anzunehmen."

Hiebei kann aber Dieckhoff nicht stehen bleiben, sondern es erwächst ihm nun die Aufgabe, der schriftstellerischen Thätigkeit nachzuspüren, von welcher das Nach-Reformatorische in den waldensischen Schriften herrührt. Und hier dient der oben angeführte Bericht G. Morel's an Oekolampadius, wie er sich bei Scultetus findet, als erster Anhaltspunkt. Perrin nämlich hat einen Auszug daraus benutzt, der zugleich eine planvolle Umarbeitung ist. Das ergibt sich aus den Vergleichungen, die angestellt werden. Aus ihnen ergibt sich aber auch, daß die Umarbeitung keine harmlose ist, sondern unternommen wurde, um über die historische Wahrheit zu täuschen. „Es hat der Umarbeiter nur Solches beibehalten, worin eine Conformität des früheren durch die Reformation abgestellten Zustandes der Sekte mit dem spätern Zustande, den der Umarbeiter vor Augen hatte, hervortrat. Ja um den Schein einer solchen Conformität, wie sie in Wahrheit nie bestanden hat, hervorzubringen, hat sich der Umarbeiter auch nicht gescheut, ganz Neues einzuschieben, oder dem Alten eine neue Gestalt zu geben." Es ist nun bewiesen, daß in der waldensischen Umarbeitung des Morel'schen Berichtes eine absichtliche Fälschung vorliegt.

Hieraus aber darf die Folgerung gezogen werden, daß sich eine solche tendenziöse Fälschung nicht auf dieses einzige Schriftstück beschränkt haben werde. Und die

historische Kritik ist berechtigt, Alles Das, was in der waldensischen Manuskripten-Literatur wegen seines, dem falschen Scheine der Uebereinstimmung zwischen Alt- und Neuwaldensischem dienenden Inhaltes verdächtig erscheint, als Produkt derselben absichtlichen Fälschung zu verwerfen, deren Absicht eben keine andere war, als diesen falschen Schein hervorzubringen.

Allein wir sind nicht auf derartige Schlüsse beschränkt. Es gibt noch weitere Mittel, den Fälschungsprozeß zu verfolgen. Diese liegen in den Beziehungen der Waldenser zu den böhmischen Sektenkreisen, zu den Hussiten und Taboriten, besonders zu den um die Mitte des XV. Jahrhunderts aus den Resten der strengeren taboritischen Partei entstandenen böhmischen Brüdern. Perrin benutzte böhmische Schriftstücke, die im Anfange des XVI. Jahrhunderts entstanden waren, ganz als alt-waldensische; er stützt auf sie ganz so wie auf die übrigen Schriften seine Vertheidigung des Alt-Waldensischen. Leger thut dies noch mehr. Und wird nun der Schriftschatz dieser böhmischen Sektenkreise durchforscht, so ergibt sich, daß die Confession von 1431, auf welche Leger hinweist, ohne sich des Nähern auf dieses älteste Dokument aus dem Kreise der böhmischen Sekten und seinen Inhalt einzulassen, das Original einer sehr bedeutenden Partie der durch Perrin und Leger veröffentlichten waldensischen Manuskripten-Literatur ist (S. 75). Dieckhoff weist das im Einzelnen nach und zeigt, wie der waldensische Uebersetzer sein Original zertheilt, einzelne Abhandlungen daraus als besondere Traktate gibt und Ueberarbeitungen vornimmt. Es ergibt sich nun aber als Resultat aus dem Ganzen, daß folgende waldensische

Schriften, die zum Theil nicht einmal ursprünglich unter den Waldensern entstanden sind, ihre jetzige Gestalt einer mit ihnen in der Zeit nach der Reformation vorgenommenen Fälschung verdanken:

1) Die Memoiren Morel's, welche die gefälschten Bruchstücke des Morel'schen Berichtes enthalten,

2) Almanach spirituel, in welchem gefälschte Stücke aus der Confessio Taboritarum aufgenommen sind,

3) die Schrift über das Fegfeuer,

4) über die Anrufung der Heiligen,

5) die Sätze über die Sakramente, welche wahrscheinlich aus Almanach spirituel genommen, am Ende des Perrin'schen Geschichtswerkes abgedruckt sind.

6) Der Katechismus.

7) Als sehr verdächtig zeigt sich die Schrift de la discipline, weil sie Stellen aus den gefälschten Stücken enthält.

8) Die dem Jahre 1120 zugeschriebene Confession bietet in keinem Worte etwas Vor-Reformatorisches dar, sie stellt in allen ihren Sätzen, in allen ihren Worten die Lehren der Reformation auf das Bestimmteste dar.

9) Die Schrift vom Antichrist enthält auch Vor-Reformatorisches, kann aber unmöglich unter den Waldensern vor der Reformation entstanden sein. Sie hat aber auch Stellen von reformatorischem Einfluß; es ist also wahrscheinlich, daß auch sie der Fälschung unterlag und daß sie ursprünglich den böhmischen Brüdern angehört hat.

Zu diesem Resultate gelangt die Dieckhoff'sche Untersuchung. Der Verfasser erkennt aber gerne an, daß sie noch nicht geschlossen ist, denn er hat es nicht vermocht, in Bezug auf alle überlieferten Schriftstücke die Frage nach ihrer Echtheit oder Unechtheit zu beantworten. Denn es darf mit Grund angenommen werden, daß auch Echtes in der Waldenser-Literatur sich findet, obwohl auch dieses von Interpolationen nicht frei blieb. Und gerade unter Dem vermuthet Dieckhoff Echtes, was von Perrin und Leger nicht benutzt und veröffentlicht ist, und was daher der von ihnen vertretenen Auffassung über den früheren Zustand der Sekte nicht entsprochen zu haben scheint.

Wenn nun allerdings Dieckhoff nicht in der Lage war, für einzelne waldensische Schriften die Zeit ihrer Entstehung zu eruiren, so ist doch durch ihn unwidersprechlich dargethan worden, daß jene Schriften gefälscht sind, welche der Sekte ein höheres Alter als Waldus von Lyon anweisen, und ihr einen Lehrbegriff vindiciren, welcher erst durch die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts aufgestellt worden ist.

Es würde uns nun noch erübrigen, auch die Herzog'sche Untersuchung zu analysiren und ihre Resultate vorzulegen. Da aber diese für unsere Frage nach dem Alter und Ursprung der Sekte keine neuen Seiten darbieten und doch vorgelegt werden müssen, wenn einmal, was wir später zu thun beabsichtigen, von der Lehrentwicklung der Waldenser gesprochen wird, so können wir hier füglich abschließen. Nur so viel sei bemerkt, daß nach Herzog's sprachlichen Untersuchungen die Waldenser-Literatur (auch die Stücke der vortaboritischen) nicht auf der Ostseite der cottischen Alpen, sondern auf der Westseite

derselben, in der Provence (und wohl auch in der Dauphiné) entstanden, daß die waldensische Schriftsprache die Sprache der provençalischen Waldenser ist. Es ist mithin auf keinen Fall erlaubt, die Entstehung der Waldensersekte in den piemontesischen Waldthälern aufzusuchen.

Und so ist die neu-waldensische Ueberlieferung zerstört, und es hat sich klar und deutlich die Tendenz herausgestellt, um derentwillen man die katholischen Berichte des Mittelalters zu beseitigen sich bemühte. Man wollte nicht nur Reformatoren vor der Reformation gewinnen, und die Behauptung auch durch die Waldensergeschichte begründen, daß sich der mittelalterliche Katholicismus nur langsam und spät und unter fortwährender Opposition der reineren Elemente aufgebaut habe, sondern man wollte auch den Einfluß der Reformation des XVI. Jahrhunderts auf die Waldensersekte verwischen, diese selbst als die Mutter der Reformation erscheinen lassen und so durch Aufstellung des apostolischen Alters der Sekte für die Lehre des Reformationszeitalters den Beweis der Apostolicität gewinnen. Es hat sich auch hier die historische Wahrheit Bahn gebrochen und bei den Einen ist die gemüthliche Illusion zerstört und bei den Andern der Betrug für alle Zeiten enthüllt worden. Aber es kann auch geschehen, wie Herzog meint. „Daß die jetzigen Waldenser sich dadurch werden eines Bessern belehren lassen, das ist freilich kaum zu erwarten. Sie sind seit einiger Zeit mehr als je für ihre Behauptung vom hohen Alter ihrer Sekte und der reinen Lehre derselben eingenommen, seitdem sie die Erfahrung gemacht haben, daß die [jene] Italiener, die sich vom Katholicismus abgestoßen fühlen,

am liebſten ſich an eine Religionsgeſellſchaft anſchließen, die italieniſchen Urſprungs iſt und denſelben nicht von der Reformation des XVI. Jahrhunderts ableitet, ſondern auf die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums zurückführt“ (S. 429).

Repetent Holzwarth.

II.

Recensionen.

1.

I. **Joannis Theodori Beelen** can. hon. eccl. cathed. Leod. s. Theol. Doct. in Academ. Cath. Lovan. s. script. et lingg. Orient. Prof. ord. **Commentarius** in **Epistolam S. Pauli ad Philippenses.** Accedunt textus Graecus et Latinus, et continua totius epistolae paraphrasis. Editio secunda, auctior et correctior. Lovanii apud C. J. Fonteyn, bibliopolam. 1852.

II. **Joannis Theodori Beelen** can. hon. etc. etc. **Commentarius** in **Acta Apostolorum.** Cui integri adduntur contextus Graecus et Latinus. Cum tabula geographica ad acta Apostolorum. Lovanii apud C. J. Fonteyn, bibliopolam. Tom. prior 1850, tom. posterior 1851.

Herr Beelen ist seit ungefähr 18 Jahren Professor der hl. Schrift und der orientalischen Sprachen an der katholischen Universität zu Löwen und hat sich während dieser ganzen Zeit die Aufgabe gestellt, das Bibelstudium auf Grund der biblischen Ursprachen unter dem belgischen und französischen Clerus mehr in Aufnahme zu bringen,

indem er die Ueberzeugung hegt, daß ein gründliches und richtiges Verständniß der Bibel nur auf Grund der Urtexte sich erzielen lasse. Er hat daher schon in den Jahren 1841—43, um die Kenntniß der alttestamentlichen Grundsprachen zu fördern, eine rabbinische Chrestomathie herausgegeben (vergl. Quartalschr. 1842, S. 150 ff.), und bald darauf im Jahre 1845 eine griechische Ausgabe des Buches der Weisheit besorgt unter dem Titel: Liber Sapientiae, graece secundum exemplar Vaticanum Romae editum, und im Jahre 1850 eine Chrestomathia biblica cum notis et glossario. In den letzteren Jahren war jedoch seine Thätigkeit mehr auf das neue Testament gerichtet, und die beiden in Rede stehenden Commentare sind das Ergebniß davon. Hr. Felix Nève, Professor bei der Faculté des lettres an derselben Universität zu Löwen, hat in den Annales de philosophie chrétienne (tom. VI. Décembre 1852) eine kurze, auch besonders abgedruckte Würdigung der von Hrn. Beelen veröffentlichten exegetischen und philologischen Werke gegeben, und gelegenheitlich die Nachricht beigefügt, daß der gelehrte Abbé eben mit Herausgabe eines Commentars über den Brief an die Römer und einer syrischen Grammatik und Chrestomathie beschäftigt sei, welche Schriften jetzt wohl schon veröffentlicht sein mögen. Vor Kurzem hat Hr. B. auch eine Ausgabe der unter dem Namen des Clemens Romanus in syrischer Uebersetzung vorhandenen Briefe de virginitate angekündigt; eine Vergleichung der Amsterdamer Handschrift mit der Wetstein'schen Ausgabe hat ihn nämlich überzeugt, daß in letzterer sowohl der syrische Text als die lateinische Uebersetzung sehr fehlerhaft sei. Hr. Neve erachtet den Umstand, daß Hr. B. seine Schriften in lateinischer Sprache herausgibt,

einer besonderen Rechtfertigung werth, die wir hier mittheilen zu sollen glauben; er sagt: Le Latin a été, de tems immémorial, la langue de la théologie dans l'Occident catholique, et, fût-il démontré que l'emploi d'un idiome moderne est préférable dans la culture d'autres branches des sciences théologiques, il resterait incontestable que la langue de Commentaires de la Bible doit rester celle qui a servi à l'interpréter, de siècle en siècle, par une tradition non interrompue. Il n'est pas besoin d'invoquer, à l'appui de cette thése, la prérogative donnée au latin, sur toute autre langue dans la liturgie des églises occidentales, et dans les heures canoniques que le sacerdoce de ces églises récite chaque jour. N'aperçoit-on pas à l'instant des raisons toutes spéciales en faveur de la perpétuité du latin dans la littérature exégétique? Cette langue est celle des sources antiques et du plus grand nombre de livres sur la matière; elle offre au théologien un style tout façonné à l'expression des idées qui ont mises en discussion; elle le replace dans la tradition même, dont il doit être le défenseur et le promoteur. Enfin, le latin est une langue de communication universelle qui s'adapte par une convenance naturelle, à la science sacrée, et qui favorise le mieux les recherches les plus vastes d'erudition philologique, alors qu'il faut recourir à d'autres langues anciennes, surtout au grec et à l'hébreu.

Wichtiger jedoch als der Gebrauch dieser oder jener Sprache ist die besprochene Sache selbst, und in dieser Hinsicht scheint schon der Umstand, daß von dem

I. Commentar über den Brief an die Philipper schon im dritten Jahre nach seiner Veröffentlichung eine zweite Auflage nöthig wurde, für dessen nicht geringe

Brauchbarkeit zu sprechen. Der zu erklärende griechische Text ist aus der Complutenser Polyglotte abgedruckt und ihm der lateinische Text der Vulgata nach der vaticanischen Ausgabe vom Jahre 1598 zur Seite gestellt. In den Prolegomena redet Hr. B. zuerst über Philippi und die Entstehung der dortigen Gemeinde und beschreibt letztere nach Maaßgabe von Apg. 16, 6—40 etwas ausführlicher, zieht dann aus Apg. 17, 1—20, 5. den Schluß, daß Lucas und Timotheus bei der Abreise des Paulus und Silas von Philippi dort geblieben und unter ihrer Leitung die dortige Christengemeinde herangewachsen und erstarkt sei. In Bezug auf Timotheus erscheint jedoch dieser Schluß unstatthaft, denn von Philippi begaben sich Paulus und Silas nach Thessalonich, wo sie nur ganz kurze Zeit blieben (Apg. 17, 1. 2), und dann nach Beröa; und als Paulus auch hier, wie es scheint nach kurzer Zeit, sich wieder zur Abreise genöthigt sah, war Timotheus in seiner Umgebung und blieb mit Silas noch einige Zeit in Beröa (V. 14. 15). Timotheus muß also zugleich mit Paulus, oder, was minder wahrscheinlich ist, bald nach ihm von Philippi abgereist sein; daß es nicht ausdrücklich erwähnt wird, kann seinen Grund etwa in der damals noch untergeordneten Stellung des Timotheus haben. Dagegen in Bezug auf Lucas läßt sich obiger Schluß nicht anfechten, und gibt jedenfalls große Wahrscheinlichkeit.

Als Veranlassung des Briefes bezeichnet Hr. B. die Sendung des Epaphroditus von Seite der Philipper zum Apostel mit einer Geldunterstützung während seiner ersten römischen Gefangenschaft. Von Epaphroditus habe Paulus über die Zustände der philippischen Gemeinde Nach-

richten erhalten, die größtentheils günstig gelautet, aber doch auch auf verderbliches Parteiwesen, namentlich auf gefährliche Umtriebe einer judaisirenden Parthei sich bezogen und den Apostel zur Abfassung des Briefes bewogen haben.

Die Meinung, daß der Brief eine Zusammensetzung von zwei ursprünglich verschiedenen Briefen sei, beseitigt Hr. B. mit wenigen Worten und bemerkt mit Recht: — rationes, quae afferuntur in istius novitatis defensionem, leviores sunt, quam ut diu et multis placere potuerint. Eine specielle eingängliche Widerlegung dieser Gründe wäre in der That überflüssig gewesen, zumal nach dem, was schon von Berthold (Einleitung ins A. und N. T. VII, 3418 ff.), Schott (Isagoge historico-critica in libros novi foederis, §. 70) u. A. dagegen bemerkt worden ist.

Die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung beantwortet Hr. B. dahin, daß Paulus den Brief während seiner ersten römischen Gefangenschaft geschrieben habe; und es konnte ihm nicht schwer fallen, für die diesfallsige alte Ueberlieferung bestätigende Erscheinungen im Inhalte des Briefes nachzuweisen. Uebrigens möchte Ref. unter letztere nicht auch die Erwähnung des Prätoriums rechnen, weil dieses für sich betrachtet nicht gerade auf Rom hinweist, da z. B. auch zu Jerusalem (Mark. 15, 16; Joh. 18, 28. 33) und zu Cäsarea (Apg. 23, 35) Prätorien waren. Die Meinung Oeders, daß der Brief zu Korinth geschrieben worden sei, ließ sich leicht beseitigen durch die Bemerkung, daß Paulus zu Corinth nie in Gefangenschaft gewesen, und die Meinung des Heidelberger Paulus, daß der Brief zu Cäsarea entstanden sei, durch Hinweisung auf die Grüße von denen ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, woneben auch noch an die Aussicht auf baldige Freilassung hätte

erinnert werden können (Philipp. 2, 24), weil der Apostel während seiner Gefangenschaft zu Cäsarea nie eine solche hatte.

Auf die Frage, ob Paulus mehr als einen Brief an die Philipper geschrieben habe, gibt Hr. B. eine bejahende Antwort und beruft sich dafür auf Cap. 3, 1: — *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*, und auf die Worte Polycarp's: (*παύλε*), *ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε κτλ.* ad Philipp. c. 3. Allein streng beweisend ist dieß nicht gerade. Die erstere Stelle setzt nicht nothwendig ein früheres Schreiben an die Philipper voraus, denn das *τὰ αὐτά* kann sich, von anderem abgesehen, auch auf frühere mündliche Unterweisung beziehen; im Briefe Polycarp's aber kann *ἐπιστολαί* auch von einem Briefe gebraucht sein (Cf. Hefele, Patr. Apostol. opp. ed. 3. p. 262), wiewohl die Hinweisung auf Cap. 13, wo Polycarp selbst von einem Briefe *ἐπιστολή*, von mehreren *ἐπιστολαί* gebraucht, beachtenswerth ist.

Ziemlich ausführlich sucht Hr. B. die Aechtheit des Briefes nachzuweisen, und gibt zuerst den historischen oder Traditionsbeweis aus den Schriften des Polycarp, Irenäus, Tertullian und Clemens Alex., welche gegen den paulinischen Ursprung keinen Zweifel gestatten, und beseitigt dann die namentlich von Ferd. v. Baur in seinem „Paulus, der Apostel Jesu Christi ꝛc." gegen die Aechtheit vorgebrachten Einwürfe. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Stelle Cap. 2, 6—11, wo den Worten: *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*, die gnostische Lehre von der Sophia zu Grunde liegen soll, welche gewaltsam in das Wesen des Urvaters eindringen

und mit ihm Eins werden wollte, wo ferner die Worte: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος die „gnostisch-doketische Meinung enthalten sollen, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe, und wo endlich durch ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων die Macht und Herrschaft Christi ächt gnostisch auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische, ausgedehnt sein soll, wobei die καταχθόνιοι noch besonders an die gnostische Idee der Höllenfahrt erinnern. Hr. B. behandelt die fragliche Stelle mit Rücksicht auf diese Einwendungen in seinem Commentar sehr ausführlich. In Betreff der Worte ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ κτλ. zeigt er, daß sie den Sinn nicht haben, in dem sie von Baur genommen werden, und überhaupt keine gnostische Vorstellungen enthalten. Uebrigens schließt er sich in Bezug auf μορφὴ Θεοῦ nicht der gewöhnlichen Auslegung an, welche darunter die göttliche Natur und Wesenheit versteht, und so stark vertreten ist, daß z. B. Bernhardinus a Piconio sich zu der Bemerkung berechtigt glaubte: Per formam Dei omnes sancti Patres intelligunt naturam Dei sicut per formam hominis significatur natura hominis, qui ratione creationis suae servus est Dei, wobei freilich das omnes sancti Patres eine Uebertreibung ist. Hr. B. sagt, nachdem er die verschiedenen Ansichten der Exegeten angeführt: Jam ut hic et ipse aperiam, quae mea sit sententia de vocis μορφη notione, equidem non putem eam posse Latine rectius reddi quam per vocem *forma*, quam Interpres noster adhibuit. Si tamen ea vox Latina per aliam Latinam foret explicanda, dicerem per *formam* hic notari *speciem*. Scilicet per *formam* intelligo indicari id, quod quis vel quid prae se

fert. Ergo ubi agitur de *forma Dei*, per formam non quidem *primo* et *per se* indicatur *natura divina*, sed haec *connotatur*, quum forma sive species divina esse nequeat nisi una cum natura divina. Atque haec de notione ejus vocabuli. Quod vero attinet ad ejusdem *interpretationem*, non dubito quin Apostolus, cum scriberet *in forma Dei*, voluerit ut cogitaremus divinarum Personarum aequalem *gloriam* et *majestatem*. Nam quod hic dicitur *Dei*, id cum *Salmerone* sumo ut dictum de Divinitate tribus Personis SS. Trinitatis communi. *Μορφην* hanc Salvator noster in mente habebat, cum Patrem suum ita precaretur (Jo. XVII. 5): *και νυν δοξασον με, συ, Πατερ, παρα σεαυτῳ τῃ δοξῃ ᾗ ειχον προ τȣ τον κοσμον ειναι παρα σȣ.* Vulgata: Et nunc clarifica me, tu, Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te. Quibus verbis Jesus rogat, ut quam gloriam secundum naturam divinam aeternum habet apud Patrem, eam Pater humanae quoque ejus naturae tribuat, collocando eam *ad dexteram suam.* Ergo putem verba *qui in forma Dei esset*, explicatius reddi posse ita: „Qui dum speciem Dei prae se ferebat.“ — Das *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσϑαι* nimmt Hr. B. als sprichwörtlichen Ausdruck im Sinne von tenaciter retinere und gibt dann den Sinn des 6ten Verses so an: Qui in majestate, quae Deo competit, existens Deo Patri aequalis, illam majestatem, non cupide tenaciterque retinuit sed, semet ipse exinanivit etc. Dem *μορφὴ Θεȣ̃* gegenüber ergibt sich dann die Bedeutung von *μορφὴ δȣ́λȣ* als dem Gegensatze dazu von selbst: Ex contexta oratione liquet Apostolum intelligere *Jesum Christum* factum esse servum Dei, puta ad perficiendum opus redemtionis humani generis...... Incarnatio Verbi innuitur quidem per verba

formam servi accipiens, sed propria per ea non exprimitur. Dei Verbum incarnatum tam vere *speciem servi* (*μορφὴν δούλου*) prae se tulit in peragendo opere redemtionis humani generis, quam vere fuit Patri obediens *ad mortem*, mortem autem crucis. Das folgende *ἐν ὁμοιώματι κτλ.* erscheint dann nur als genauere Bestimmung des *μορφὴν δούλου λαβών*, woraus schon ersichtlich ist, daß es nicht im doketischen Sinne gemeint sein könne: Intellige *similitudinem* non apparentem aut fictam, ut voluerunt Docetae, sed substantialem, qua omnes homines dicuntur esse similes specie seu natura humana. In Betreff der *ἐπουρανίων κτλ.* wird durch die einfache Darlegung der traditionellen Erklärung, daß damit nur specialisirend omnes omnino creaturae rationales (angeli, homines et daemones) bezeichnet seien, die Behauptung gnostischer Vorstellungen beseitigt, nachdem schon vorher bemerkt worden, daß „die gnostische Idee der Höllenfahrt" bloß im marcionitischen System vorkomme.

Diese wenigen Andeutungen möchten hinreichen zu dem Beweise, daß Hr. B. seine Auslegungsweise richtig charakterisirt, wenn er sagt: De ratione studii mei exegetici ut paucis hic dicam, ego in commentando sacram scripturam ita continuo versor, ut, lege illa sapientissima, quam Patres Tridentini Catholico interpreti scripsere, religiose observata, ceterum meo ubique modeste utar judicio, in nullius verba jurare addictus. Sanctorum Patrum scripta exegetica diligenter soleo percurrere; quibus addo ex interpretibus medii aevi Oecumenium, Theophylactum, Euthymium ac S. Thomam, et ex recentioribus exegetis praecipuos, ut ita quae ab aliis sunt inventa recteque disputata in meos usus convertam. Cumque fieri omnino non possit ut recta

sit interpretatio quantumcumque videatur speciosa, si aut peccet in Grammaticam, aut falsas vocabulis subjiciat notiones, et Grammaticae leges sancte ubique observo, et in definiendo vocabulorum significatus ago quam cautissime. Magnam porro operam figo in deprehendendo et recte assignando logico sententiarum nexu; quae res ut saepe est, in Paulinis praesertim epistolis, longe difficillima, ita quoque non raro ab interpretibus fuit neglecta. Denique quod attinet ad scientiam Religionis ex divinis Scripturis potissimum hauriendam, si quod doctrinae caput jam ipsa sacri contextus interpretatione lectori Theologo satis innotescat, ab eodem distinctius indicando abstineo; si vero ex declaratis scripturae verbis ope alicujus ratiocinii sit eruendum, doctrinam sic veluti latentem uno alterove verbo soleo patefacere.

Dieselben Auslegungsgrundsätze findet man befolgt im

II. Commentar über die Apostelgeschichte. Der griechische Text ist wieder aus der Complutenser Polyglotte und der lateinische aus der vaticanischen Ausgabe vom Jahre 1598 abgedruckt. Die Prolegomena befassen sich zuerst mit der Ueberschrift und folgern aus ihrer verschiedenen Gestalt in verschiedenen Handschriften, daß sie nicht vom Verfasser selbst herrühre. Dann wird gezeigt, daß der Evangelist Lucas der Verfasser sei, und Hr. B. gibt dafür zuerst die äußeren Gründe oder den Traditionsbeweis und dann die inneren Gründe. Den Traditionsbeweis führt er nur bis auf Tertullian herab und bemerkt dann: Sequioris temporis testes producere nihil opus est, theilt jedoch aus dem neulich von Ang. Mai herausgegebenen Commentar zum Lucas-Evangelium von Cyrillus Alex. (Tom. X Classicorum auctorum e Vaticanis Codici-

bus editorum. Romae 1838) noch eine Stelle mit, wo Lucas als Verfasser der Apostelgeschichte bezeichnet wird. Als innere Gründe hebt er hervor, daß der Verfasser sich gleich im Anfange als denjenigen kenntlich mache, der das dritte Evangelium geschrieben, daß er sich als den Begleiter des Apostels Paulus darstelle von der Zeit seiner Abreise von Troas nach Macedonien an (Apg. 16, 10), endlich daß die griechische Ausdrucksweise auffallende Aehnlichkeit habe mit jener im dritten Evangelium. Letzteres wird durch eine Reihe einzelner Ausdrücke nachgewiesen, welche im neuen Testament außer der Apostelgeschichte entweder bloß noch im Lucas-Evangelium oder in diesem doch viel häufiger als in den übrigen neutestamentlichen Schriften vorkommen. Die Einzelnheiten sind aus Schott's Isagoge historico-critica ausgehoben, könnten aber noch durch manche andere nicht minder beweisende vermehrt werden, z. B. aus Credner's „Einleitung in das Neue Testament" S. 132 ff. Von der Beweisführung für die Aechtheit geht Hr. B. zur Widerlegung ihrer Gegner über und bestreitet die Einwendungen, welche de Wette in der 3ten Ausgabe seiner neutest. Einleitung gegen sie vorgebracht hat; da de Wette dieselben in der 5ten Ausgabe etwas anders formulirt, so wäre die Berücksichtigung dieser letztern Ausgabe zweckdienlicher gewesen. Indessen besteht die Haupteinwendung auch hier eben darin, daß einzelne Nachrichten der Apostelgesch. ungenügend seien und theilweise sogar mit den paulinischen Briefen im Widerspruche stehen, und daß die Berichte im ersten Theile durch ihren ungeschichtlichen Charakter einen der Geschichte fern stehenden Verfasser verrathen, was alles den Evangelisten Lucas, den mehrjährigen Genossen und Mitarbeiter des Apostels

Paulus, ausschließe. Dagegen bemerkt Hr. B., die zuweilen etwas auffallende Kürze einzelner Berichte könne Gründe haben, die sich nicht mehr mit Sicherheit angeben lassen, z. B. etwa daß Lukas bei Theophilus schon eine nähere Bekanntschaft mit dem einen und andern der berichteten Vorfälle voraussetzen konnte, oder daß er die Apostelgesch. zu einer Zeit verfaßte, wo er nicht mehr mit dem Apostel Paulus verkehren und sich über Vorgänge, die ihm nicht genau bekannt waren, belehren lassen konnte, und darum eben nur, was er gewiß wußte, aufschrieb. Jedenfalls wird man z. B. die Fassung von Apg. 16, 6 nicht geradezu als Beweis dafür ansehen dürfen, daß er über die berührte Thatsache nichts Weiteres, als was er wirklich sagt, zu sagen gewußt habe. In Betreff der behaupteten Widersprüche zwischen der Apostelgesch. und den paulinischen Briefen zeigt Hr. B. theils schon in der Einleitung, theils im Verlaufe seines Commentars bei den betreffenden Stellen, daß die Widersprüche in Wahrheit nicht vorhanden seien. In Bezug auf Apg. 9, 26 und 22, 17 z. B. gegenüber von Gal. 1, 17—19 bemerkt er: Verum quidem est Jerosolymitanum illud iter, de quo Apostolus agit in citato loco epistolae ad Galatas, unum idemque esse cum eo quod Act. IX. 26, et XXII. 17 commemoratur. Ast quae tandem est hic inter hanc et illam relationem contradictio, ex quo *falsitatis* argui possit id quod de hoc itinere refertur in libro Actuum? Nam quod Paulus in epistola ad Galatas non memorat extasin eam, quae illi secundum auctorem Actuum (Cap. XXII. 17) tunc temporis Jerosolymis in templo contigisset, id quidem minime probat rem non accidisse; cumque nihil opus esset ut Paulus in epistola illa mentionem hac de re faceret,

nequit profecto ex ipsius silentio auctor libri Actuum argui *falsitatis*. 2° Ut falsum de Wettius traducit id quod auctor libri Actuum refert Cap. IX. 26. sq., ubi Paulus in illa Jerosolymitana commoratione ductus fuisse dicitur *ad Apostolos* (*προς τες αποστολες*), dum Paulus ipse narrat se tunc temporis Jerosolymis vidisse non nisi Apostolos duos Petrum et Jacobum. — Ast nulla hic est contradictio, et auctorem libri Actuum Wettius injuria *falsitatis* hic arguit. Scilicet non affirmat auctor Actuum Paulum eo tempore aut *plures*, aut *alios* vidisse Apostolos, quam qui in Pauli epistola nominatim designantur; sed postquam narravit Christianos Jerosolymitanos, quum non crederent Paulum reapse Christo nomen dedisse, noluisse familiariter cum illo conversari, idem subjicit, eum tunc a Barnaba adductum fuisse *ad Apostolos* (*προς τες αποστολες*), hoc est ad eos Apostolos, qui tunc forte Jerosolymis aderant.

Die Canonicität wird einfach mit Hinweisung auf die alten Canonverzeichnisse dargethan und die Bemerkung beigefügt, daß dieselbe im Alterthum nur von Häretikern im Interesse ihrer Irrlehre geleugnet worden sei, wie von den Ebioniten, Severianern und Manichäern.

In Betreff der Abfassungszeit mißbilligt Hr. B. nicht mit Unrecht die Folgerung des hl. Hieronymus aus Apg. 28, 30, daß das Buch zu Rom während der zweijährigen dortigen Gefangenschaft Pauli geschrieben worden sei, und ebenso auch die Behauptung, daß es erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sei. Als Anhaltspunkt zur Zeitbestimmung benutzt er Apg. 8, 26: — *τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν. αὕτη ἐστὶν ἔρημος*, wobei er das *αὕτη* auf *Γάζα* bezieht und an die Zerstörung

dieser Stadt durch jüdische Heereshaufen kurz vor der Belagerung Jerusalems denkt (Jos. bell. Jud. II. 18, 1), und somit die Apostelgesch. in der Zeit zwischen dieser Zerstörung Gaza's und der Belagerung Jerusalem's entstanden sein läßt. Die Beziehung des *αὕτη* ist zwar unsicher, und Viele beziehen es auf das vorausgehende *ὁδόν*, wobei dann die Worte *αὕτη ἐστὶν ἔρημος*, die Einige ohne Grund auch für unächt halten, zur Bestimmung der Abfassungszeit unbrauchbar werden; indessen scheint die Beziehung auf *Γάζα* doch weit natürlicher und passender zu sein, als auf das entferntere *ὁδόν*.

Auf die Frage nach den Quellen antwortet Hr. B.: Ex triplici omnino fonte hanc notitiam hausisse videtur; quaedam nempe testis oculatus et auritus ipse viderit et audierit, quum per aliquod temporis spatium Pauli itinerum comes fuerit; quaedam autem ex ipsius Pauli aliorumque relatione acceperit; quaedam tandem ex suis aut aliorum scriptis documentis habuerit. Et ad postremum quidem notitiae fontem, inter alia, referrem tum epistolas duas (Cap. XV. 23 sqq. et XXIII. 26) libro Actuum verbotenus insertas, tum Petri, Pauli et Stephani orationes, quae passim a Luca recitantur.

In Betreff der Auslegung des Textes ließe sich dasselbe Urtheil wie beim Philipper-Briefe aus einer Menge von Stellen rechtfertigen, wovon wir beispielsweise nur das etwas schwierige *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* noch berühren wollen. Hr. B. erklärt die Worte *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* mit praesentibus angelorum agminibus, und bemerkt dazu: Verbum *διατάσσειν* usurpatur in re militari de ordinando agmine; vide 1 Maccab. VI. 35, et 2 Maccab. XII. 20. Ab hoc verbo derivata

vox *διαταξις* legitur de composito agmine; vide Judith. I. 4; eaque voce Symmachus et Theodotion (apud Schleusnerum in Thes. in libr. V. T. ad h. v.) reddiderunt 2 Reg. XXIII. 4 vocabulum hebraicum צבא exercitus. Jam vero conjicio vocem *διαταγη*, quae itidem derivata est a *διατασσειν*, in uso loquendi pariter adhibitam fuisse ad denotandam instructam aciem aut compositum agmen. Ad praepositionem *εἰς* quod attinet, tribuo illi hic notionem praepositionis *apud* vel *coram*, quam notionem *εἰς* hic illic obtinet; ut. v. g. infra Cap. XXII. 3, et 2 Cor. VIII. 24: *εἰς προσωπον των εκκλησιων.* Unter *νόμος* sei nur der Dekalog gemeint, denn bloß dieser sei unmittelbar von Gott selbst, nicht etwa durch Engel als Herolde, dem Volke promulgirt worden, und es sei eben darum bei *εἰς διαταγάς* nicht etwa an die Dienstleistungen der Engel zu denken; dann fügt er noch bei: S. Chrysostomum secutus, ad Angelorum in legislatione Synaitica praesentiam pariter refero haec verba Pauli (ad Hebr. Cap. II. 9): si enim qui per angelos (*δι᾽ αγγελων*) dictus est sermo (*ὁ λογος*), ut et haec (ad Gal. III. 19): lex ordinata per Angelos (*διαταγεις δι᾽ αγγελων*); *διά* sei hier so viel als in praesentia, wie es auch 2. Tim. 2, 2 vorkomme (*ἃ ἤκουσας παῤ ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων*). Man wird hier die Sorgfalt der Auslegung anerkennen müssen, wenn man auch in Bezug auf *νόμος* und *εἰς διαταγάς* anderer Ansicht sein mag.

Welte.

2.

Erklärung des Buchs Baruch. Von Fr. Heinrich Reusch, Licentiat der Theologie und Caplan an der Pfarrkirche zum h. Albanus in Köln. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1853. Preis 1 fl. 48 kr.

Die Einleitung beginnt mit einem wichtigen Beitrag zur Nachweisung der Kanonicität des Buches unter dem Titel: „Die Stellung des Buchs Baruch im Kanon.“ Unter Hinweisung nämlich auf die Beweisführungen für die Kanonicität der deuterokanonischen Bücher überhaupt in den Einleitungsschriften, unternimmt es Hr. Reusch, „die Stellen der alten Concilien, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, aus denen zu ersehen ist, daß das Buch Baruch von jeher in der Kirche als kanonisch galt, vollständiger, als es in diesen Schriften geschehen kann, zusammen zu stellen.“ Und diese Zusammenstellung enthält in der That einen vollständigen Traditionsbeweis für das kanonische Ansehen des Buches innerhalb der Kirche. Darauf wird kurz gezeigt, daß Baruch, der Gefährte und Leidensgenosse des Propheten Jeremia, der auch seine Weissagungen aufgeschrieben (Jer. 32 und 36), Verfasser des Buches sei, und dann die Frage nach „Zeit und Veranlassung der Abfassung“ ausführlich behandelt.

Als Abfassungszeit betrachtet Hr. Reusch, auf Bar. 1, 2 sich stützend, das fünfte Jahr nach Jerusalems Zerstörung durch Nebukadnezar, und widerlegt die von Maldonat, Calmet, Haneberg, Vinzenzi u. A. dagegen vorgebrachten Einwendungen, womit zugleich auch einige von protestantischer Seite gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Buches vorgebrachte Einreden beseitigt werden,

Was die Disposition betrifft, so zerfällt das Buch nach Hrn. R. in vier Abschnitte: „I. Das Sündenbekenntniß rc. der Israeliten 1, 15 bis 2, 35. II. Das Gebet um Befreiung aus dem Exil 3, 1—8. III. Das Lob der Weisheit 3, 9 bis 4, 5. IV. Die Trostrede 4, 6 bis 5, 9." Und er sucht zu zeigen, daß diese Abschnitte ursprünglich eben so viele selbstständige Reden gewesen seien, die Baruch erst später in ein Buch zusammengestellt habe, leugnet übrigens nicht, daß sie in einem gewissen innern Zusammenhang stehen, und gibt sogar in Bezug auf die ersten beiden zu verstehen, daß dieser Zusammenhang ein sehr enger sei, wenn er sagt, daß sie ihrem größten Theile nach nur eine Amplification der beiden Gedanken: so haben wir gesündigt, und so hast du uns gestraft, bilden (S. 76).

In der Erörterung über die Tendenz des Buches (S. 56 ff.) werden die verwerfenden Urtheile, die protestantischer Seits über das Buch ergangen sind, und es sogar als „das elende Machwerk eines unwissenden Betrügers" bezeichnet haben, gebührend zurecht gewiesen und gezeigt, daß „das Buch Baruch sowohl seinem Gesammt-Inhalte, als seinen einzelnen Theilen nach, dem Charakter und den Verhältnissen der Zeit und der Stellung und Aufgabe Baruch's durchaus angemessen" sei. In Bezug auf das Verhältniß des Buches Baruch zu andern alttestamentlichen Büchern wird die Behauptung, daß Baruch „von den später lebenden Daniel und Nehemia" abhängig sei, damit beseitigt, daß bei den beiderseitigen ähnlichen Stellen nicht auf Seite Baruch's, sondern auf Seite Daniel's und Nehemia's Benützung statuirt wird, was allerdings leicht möglich ist, wenn unmittelbare Abhängig-

keit Statt gefunden haben muß, worüber sich aber streiten ließe. Bei der Frage nach der Grundsprache des Buches scheint S. 71 der Beweis aus der griechischen Textesbeschaffenheit selbst für ein hebräisches Original etwas zu niedrig taxirt zu sein. Indessen lenkt Hr. R. alsbald wieder etwas ein. Er bemerkt nämlich, Fritzsche sage in Bezug auf die erste Hälfte des Buches ganz richtig: „daß der erste Abschnitt uns als Uebersetzung vorliege, kann keinem Zweifel unterliegen; es beweist dies die Sprache an sich und in ihrem Verhältniß zu Jerem. LXX unwidersprechlich ..... Der Abschnitt hat nicht nur einzelne starke Hebraismen, er ist so ziemlich in seiner Totalität ein Hebraismus und liest sich wie eine andere Uebersetzung der LXX", und fügt hinzu, Alles, was Fritzsche andeute (und es handelt sich dabei bloß um die griechische Ausdrucksweise), spreche entschieden gegen ein griechisches Original. Zwar berechtigt allerdings schon die traditionelle Ansicht von dem Verfasser zur Annahme einer hebräischen Abfassung des Buches, aber darum wird die Beweisführung aus sprachlichen Gründen immerhin auch noch ihre Berechtigung haben, sofern sie der gar nicht unangefochtenen Tradition zur Rechtfertigung dient, und die Ansicht scheint nicht ganz richtig zu sein, daß man „sich auf einen ganz unrichtigen Standpunkt stelle, wenn man durch Aufzählung von Hebraismen, Uebersetzungsfehlern u. dgl. den Beweis führen wolle, daß das uns vorliegende griechische Buch Baruch eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei." Während aber Fritzsche nur für den ersten Theil ein hebräisches Original anerkennt und beim zweiten (3, 9 — 5, 9) den griechischen Text als Urtext betrachtet, nimmt Hr. R. mit Recht das ganze Buch als Uebersetzung

eines hebräischen Textes und weist die Unhaltbarkeit der für Fritzsche's Ansicht vorgebrachten Gründe genügend nach.

Den Brief Jeremias, der in der Vulgata das 6te Cap. des Buches Baruch bildet, zieht Hr. R. besonders in Betracht und vindicirt ihn dem Jeremia. Seine Abfassung verlegt er in die Zeit zwischen der Eroberung der Stadt und der Wegführung der Juden, was nach der Ueberschrift allerdings das Wahrscheinlichste ist, wenn der Brief an die mit Zedekia weggeführten Juden gerichtet ist, wenn er aber an die mit Jechonia weggeführten gerichtet wäre, wogegen sein Inhalt nicht zu sprechen scheint, so wäre er früher als der Jer. 29 mitgetheilte. Das Vorhandensein dieses letztern aber schließt einen früheren Brief des Propheten an dieselbe גולה nicht schlechthin aus, wenn sich etwa auch Bedenken dagegen erheben lassen. Die gegen die Aechtheit von Jahn u. A. vorgebrachten Gründe widerlegt Hr. R. im Ganzen treffend, nur wenn er in Bezug auf *ἕως γενεῶν ἑπτά* V. 3, womit die Dauer des babylonischen Exils bestimmt wird, versichert, *γενεά* sei s. v. a. דור, und dieses habe auch eine unbestimmte Bedeutung, wie etwa „Zeitraum", und *ἕως γενεῶν ἑπτά* heiße „bis zu sieben Zeiträumen", so ist das nicht recht glaublich, weil mit diesem Ausdrucke ja gar nichts irgend Bestimmtes gesagt wäre, da doch eine Zeitbestimmung gegeben werden will, wie das beigefügte Zahlwort zeigt, und weil überhaupt nicht einleuchten will, daß דור, wenn es Menschenalter, Generation, bedeutete, und dann auch für seculum gebraucht wurde, auch noch eine ganz unbestimmte Bedeutung, wie „Zeitraum" gehabt, und so gut 10 als 100 und dann wohl auch jede dazwischen liegende Anzahl von Jahren bezeichnet habe.

Die Auslegung ist im Allgemeinen als gelungen zu bezeichnen. H. R. ist seinen S. IV kurz angedeuteten Auslegungsgrundsätzen getreu geblieben. Mit Recht hat er den griechischen Text zu Grunde gelegt, aus dem der lateinische der Vulgata geflossen ist, letzteren aber dabei fortwährend berücksichtigt. Unnöthige Weiterungen wurden vermieden, die Vorarbeiten gehörig berücksichtigt und abweichende Ansichten berührt, so weit es zur Erläuterung des Schrifttextes oder zur Rechtfertigung der eigenen Ansicht dienlich schien. Große Sorgfalt ist auf die sprachliche Seite verwendet und namentlich der Sprachgebrauch der Sept. sorgfältig berücksichtigt, auch auf die muthmaßliche Gestalt des hebräischen Urtextes zurückgegangen worden, um den Sinn des griechischen Uebersetzungstextes sicherer zu erkennen. Auch Texteskritik wurde geübt, jedoch mit löblicher Mäßigung. Wenn bei der einen oder andern Stelle sich vielleicht eine Ausstellung machen ließe, so wird dadurch das ausgesprochene Gesammturtheil nicht geändert. Zur theilweisen Rechtfertigung desselben und um dem Leser zu einem selbstständigen Urtheil einen kleinen Anhaltspunkt zu geben, glauben wir die, wenn auch etwas ausführliche Erklärung der wichtigen Stelle Cap. 3, 37 mittheilen zu sollen; sie lautet: „Darauf" (μετὰ τῦτο, אַחֲרֵי כֵן 2. Sam. 2, 1), d. i. nachdem, in Folge davon, daß Gott die Weisheit dem Volke Israel gegeben, „ist sie auf Erden gesehen worden und hat sie unter den Menschen gewandelt", oder da das Präteritum nach dem Hebräischen wohl keine bestimmte Zeit bezeichnet, „wird sie auf Erden gesehen (ist sie auf Erden gegenwärtig und erkennbar, s. V. 22) und wandelt sie unter den Menschen." Diese Darstellung von einem Wohnen der Weisheit (als Person gedacht) unter

den Menschen und auf Erden kommt auch sonst vor; so besonders Sir. 24, 8 (Vg. 12): Tunc praecepit et dixit mihi creator omnium.... et dixit mihi: in Jacob inhabita et in Israel haereditare... Et sic in Sion firmata sum... et radicavi in populo honorificato. Man darf dies nicht etwa auf die Erscheinung am Sinai und überhaupt nicht auf einzelne Thatsachen beziehen: darauf passen schon die Ausdrücke nicht, und nach dem Zusammenhange ist der Gedanke ganz allgemein: die Weisheit ist bei dem Volke Israel gegenwärtig, ihm von Gott gegeben, — wie auch die Frage V. 15 ganz allgemein lautete: wo ist die Weisheit zu finden? Ebenso ist es unrichtig, das ἔδωκεν V. 37 auf die Mittheilung des Gesetzes am Sinai zu beziehen, — dazu sind die Ausdrücke viel zu unbestimmt — und dann μετὰ τῦτο κτλ. durch „nachdem Gott am Sinai die Weisheit dem Volke Israel gegeben, ist sie später auf Erden erschienen" zu erklären. Der ganze Zusammenhang und die Fassung der Frage: deren Beantwortung der Inhalt von V. 16—38 bildet, fordert es, den Sinn dieser letzten Verse ganz allgemein zu fassen: Israel ist das Volk der Offenbarung, es ist allein das Volk, in welchem die Weisheit gegenwärtig und thätig ist. Dieser Vorzug zeigte sich allerdings auch darin, daß Gott ihm am Sinai seinen Willen und die Wahrheit offenbarte, und die ihm dort mitgetheilte Offenbarung zum fortwährenden Besitzthum gab: dadurch wurde Israel zum „weisesten Volke", zum eigentlichen Volke der Weisheit, wie schon Moyses Deut. 4, 5 ff. sagt .... Die Offenbarung am Sinai war aber nur die Grundlage, nicht der ganze Inbegriff der göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Weisheit an das Volk. Die Weisheit, welche dem Volke so zuerst geoffenbart

wurde, wirkte unter ihm fort und fort; das Volk stand unter ihrem steten und unausgesetzten Einflusse: die Führung und Leitung desselben in der Wüste und im Lande der Verheißung .... u. s. w. alles das ist ein Erscheinen und Wandeln der Weisheit unter den Menschen. Ein wichtiges Moment bildet dabei auch die Hinweisung auf den Messias, welcher dereinst kommen sollte, um die göttliche Offenbarung zu vollenden, als höchster Lehrer und Prophet, und das Erscheinen des Messias selbst bildet die Krone und Spitze dieses mit der Auserwählung Israels beginnenden göttlichen Wirkens auf die Menschheit: in ihm erschien die Weisheit im vollkommensten Sinn auf Erden und wandelte unter den Menschen. Diese höchste Phase der göttlichen Offenbarung und des Wirkens der Weisheit ist in den Worten des Propheten nicht ausgeschlossen; vielmehr ist sie, wie die vollkommenste und höchste Mittheilung und Erscheinung der Weisheit, so auch die vollkommenste und höchste Erfüllung dieser Stelle, deren Ausdrücke darauf auch aufs Schönste passen. Mit vollem Recht zählen darum auch die Väter diese Stelle zu den messianischen, wenn sie dieselbe auch im Einzelnen anders erklären. — Zu den Worten ὤφθη und συνανεστράφη kann, da darin keine Geschlechtsbezeichnung ausgedrückt ist, an und für sich eben so gut, wie nach der gegebenen Erklärung ἡ σοφία oder ἐπιστήμη, auch ὁ θεός als Subject gedacht werden. So verstehen den Vers auch schon die meisten griechischen Väter ... und die Vg. und die lateinischen Väter folgen dieser Auffassung und übersetzen demgemäß: post haec in terris vis*us* est et cum hominibus convers*atus* est. Wenn diese Construction richtig ist, so ist der V. gewiß nicht auf die Theophanien des A. B. zu beziehen,

sondern, wie die meisten ältern Ausleger angeben, auf die Menschwerdung. Schon Mald., Corn. und Calmet bemerken aber, obwohl sie dieser Erklärung beistimmen, ὤφθη und συνανεστράφη könne auch auf die Weisheit bezogen werden, und nach dem Zusammenhange scheint es mir durchaus unzulässig, es anders zu beziehen: der ganze vorhergehende Abschnitt handelt von der Weisheit; σοφία ist gleichsam das allgemeine Subject des ganzen Abschnitts; von der Weisheit ist ex professo die Rede, denn nach ihr war V. 15 gefragt; Gott wird nur wegen der Verbindung erwähnt, in welcher die Weisheit mit ihm steht. Ferner heißt es gleich im folgenden V. wieder πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν sc. σοφίαν, wo also wieder von der Weisheit die Rede ist, und ein Zusammenhang mit dem Folgenden läßt sich kaum herstellen, wenn man diesen V. nicht auf die Weisheit bezieht. Daß auch bei dieser Auffassung die Stelle eine messianische bleibt, ist schon bemerkt."

In Betreff der Texteskritik wäre zu wünschen gewesen, daß Hrn. R. die armenische Uebersetzung hätte zur Benutzung stehen mögen; sie würde ihm öfters erwünschte Dienste geleistet, ja mitunter ihn wohl auch bedenklich gemacht haben. Seine Vermuthung z. B., daß Cap. 2, 2 ἃ οὐκ ἐποιήθη statt ἃ οὐκ ἐποίησε zu lesen sei, bestätigt der armenische Text, ist aber Cap. 2, 7 gegen die Streichung des zweiten ἃ oder die Vertauschung des ersten ἃ mit διότι. Cap. 2, 29 hat der armen. Text εἰ μή statt ἦ μήν, und Cap. 2, 31 nur καρδίαν ohne den Zusatz (συνετὴν τοῦ γνῶναί με) ausgedrückt. Cap. 3, 7 hat er vor ἐπικαλεῖσθαι kein καί, und mit ihm stimmt der Syr. und Ar. Cap. 3, 23 hat er οὔτε statt οἵτε und läßt das schwierige οἱ ἐπὶ τῆς γῆς nach σύνεσιν weg; da er sich solche Weg-

lassungen sonst nicht erlaubt, hat er das οἱ ἐπὶ τῆς γῆς höchst wahrscheinlich in seinem Original auch nicht gelesen. Cap. 4, 21 hat er ἐκ δυναστείας χειρῶν ἐχθρῶν ausgedrückt, also nach δυναστείας kein ἐκ gelesen, wenn er nicht etwa, wie zeraz (χειρῶν) vermuthen läßt, hier etwas eigenmächtig übersetzte.

Ferner wäre wohl auch, da der griechische Text zu Grunde gelegt wurde, eine deutsche Uebersetzung desselben zu wünschen gewesen, da überhaupt an solchen Uebersetzungen kein Ueberfluß und namentlich keine der gegebenen Erklärung entsprechende vorhänden ist. Endlich vermißt man ungern die Capitel- und Versangaben am oberen Rande; ihr Fehlen erschwert das Nachschlagen einzelner Stellen und macht es unnützer Weise zeitraubend.

Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr der Bemerkung bedürfen, daß uns die gegebene Aussicht auf „eine Erklärung sämmtlicher deuterokanonischer Bücher" von Hrn. R. sehr gefreut hat, und wir nur wünschen, daß derselben keinerlei Hinderniß in den Weg treten möge.

Welte.

3.

Hippolytus und Kallistus; oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler. Von **J. Döllinger**. Regensburg bei Manz 1853. XII u. 358 S. gr. 8. Pr. fl. 2. 42 kr.

Die eben bezeichnete Schrift Döllinger's ist bereits in solchem Grade bekannt und in so weiten Kreisen ver-

breitet, daß eine eigentliche Anzeige derselben als unnöthig, ja als überflüssig erscheinen muß. Dazu kommt, daß ihre Trefflichkeit, die ausgebreitete Gelehrsamkeit und der seltene Scharfsinn, womit sie verfaßt, uns eher zu lautem Beifall als zu einer Recensenten-Kritik auffordert. Es ist ja nicht blos die vielventilirte Frage nach dem wahren Verfasser des neuaufgefundenen, im Jahre 1851 aus einem aus Griechenland gebrachten Pariser Codex zum erstenmale in Oxford gedruckten und damals fälschlich dem Origenes zugeschriebenen Werkes *Ὠριγένυς φιλοσοφέμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, durch Döllinger, wie wir glauben, jetzt zur Entscheidung gebracht, sondern es hat vorliegende Schrift außerdem, neben diesem ihrem ersten Gegenstande, noch über eine Reihe anderer interessanter Punkte der ältesten Kirchengeschichte ganz neues Licht verbreitet, zahlreiche alte und neue Irrthümer aufgedeckt, unrichtige Behauptungen Anderer, besonders Bunsen's, widerlegt, über das christliche Leben und die Disciplin, über die theologische Wissenschaft und die häretischen Verirrungen der ersten christlichen Jahrhunderte wichtige Aufschlüsse gegeben, überhaupt die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte wesentlich bereichert.

Das Ganze zerfällt in fünf Abtheilungen oder Kapitel. Die erste mit der Ueberschrift „Hippolytus und die Philosophumena" weist nach, daß Hippolytus, ein Schüler des heil. Irenäus, Verfasser a) der Philosophumena, b) des sog. Labyrinthes oder *σπούδασμα* gegen Artemon (woraus Eusebius, hist. eccl. V, 28 und Theodoret, haeret. fab. II, 5 Excerpte mittheilten); c) einer Schrift vom Wesen des Universums und d) eines *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* gewesen sei. Mehrere der neuern Gelehrten

haben, die Einen dieses σύνταγμα, die Andern das σπούδασμα oder Labyrinth, welche beide verloren gegangen, in den neuaufgefundenen Philosophumenen wieder erblicken und mit diesen identificiren wollen. Döllinger aber hat die Verschiedenheit aller dieser Schriften überzeugend dargethan und auch die weitere Vermuthung, der den Präscriptionen Tertullian's angehängte libellus adversus haereticos sei eine lateinische Bearbeitung des Hippolyt'schen σύνταγμα, als unbegründet und unwahrscheinlich erwiesen S. 20. 21. Den Schluß dieser ersten Abtheilung bildet eine kleine Abhandlung über die im J. 1551 zu Rom gefundene Statue Hippolyts, für deren Aechtheit und Alterthum (aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts) der Verfasser S. 25—28 in die Schranken tritt. Das Hauptbedenken dagegen löst sich jedoch erst, nachdem die persönlichen Verhältnisse Hippolyts sicher gestellt sind, und sie werden dieß in der zweiten Abtheilung mit der Ueberschrift: „zur Geschichte des Hippolytus. Die gleichnamigen Heiligen." Das Resultat ist: unser Hippolyt war weder Bischof in Arabien, noch von Portus romanus bei Rom (wo es vor dem J. 313 gar keinen Bischof gab), noch weniger war er römischer Officier, sondern er war unter Papst Zephyrin (J. 202—219) ein sehr angesehener Priester zu Rom, der dann mit Zephyrin's Nachfolger Kallistus in heftiges Zerwürfniß gerieth, diesen der Häresie und zu großer Laxheit bezüchtigte, sich von ihm trennte, von seinen Anhängern zum Gegenpapste gewählt wurde, in dieser schismatischen Stellung auch nach dem Tode des Kallistus, i. J. 223, als Urban und nachher Pontianus (J. 230) zum Bischof von Rom gewählt worden war, noch verharrte, darauf samt diesem i. J. 235 im letzten Re-

gierungsjahre des K. Alexander Severus durch den Stadtpräfekt nach Sardinien exilirt wurde, hier sich mit Pontian versöhnte, gemeinsam mit ihm abdankte, und so in demselben Jahre die einträchtige Wahl des Anteros als alleinigen und unbestrittenen Bischofs von Rom ermöglichte. Endlich starb sowohl er als Pontian in Sardinien; ihre Leiber wurden nach Rom gebracht, und beide als Heilige verehrt S. 29—114 u. S. 250 f.

In der dritten Abtheilung behandelt der Verfasser „die Geschichte des Kallistus und Hippolyts Anklagen wider ihn.“ Erstere mußte er bei dem Abmangel anderer Nachrichten gerade einzig aus den Philosophumenen Hippolyts schöpfen, und dabei jede von dessen Angaben, da er der heftigeste Feind des Kallistus war, sorgfältig prüfen und rectificiren. Es ergab sich, daß der Christ Kallistus ein Sklave des Karpophorus, eines gleichfalls christlichen Beamten im Pallaste des Kaisers Commodus war. Mit dem Gelde seines Herrn betrieb Kallist auf dessen Befehl ein Wechslergeschäft, hatte aber Unglück, wollte deßhalb fliehen, sprang sogar, um seinem nacheilenden Herrn zu entgehen, ins Meer, wurde aber von den Schiffern herausgezogen, dem Karpophorus ausgeliefert und zur Strafe in die Trettmühle (Pistrinum) gesperrt. Nach einiger Zeit von seinem Herrn theilweise wieder begnadigt, wurde er bald von den Juden bei dem Stadtpräfekten Fuscianus angeklagt, sie in ihrer Synagoge gestört zu haben, deßhalb gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den dortigen Bergwerken deportirt. Als sofort die christenfreundliche Concubine (d. i. unebenbürtige Frau vgl. S. 188) des Commodus, Marcia, die Befreiung vieler gefangenen Christen erwirkte, durfte auch Kallistus wieder

nach Rom zurückkehren, wurde einige Zeit später in den Clerus aufgenommen, von Papst Zephyrin dem großen Cömeterium, das nachmals Cömeterium Callisti genannt wurde, vorgesetzt, mit seinem vollen Vertrauen beehrt, und sogar mit der Leitung und Beaufsichtigung des übrigen Clerus beauftragt. Ja, als Zephyrin starb, wählten Clerus und Volk gerade diesen Kallist wegen der großen Geschäftsgewandtheit, die er gezeigt, zu seinem Nachfolger, und es pontificirte derselbe von 219—223. — Wie schon diese eigenthümlichen Lebensschicksale des Kallistus dem Hippolyt Gelegenheit gaben, ihn in unseren Philosophumenen zu verunglimpfen, so fand er auch in dessen Amtsverwaltung und Lehre viel Stoff zu weiteren Klagen und Beschuldigungen, und Döllinger hat alle diese einzeln in der bereits erwähnten dritten, so wie in der folgenden vierten Abtheilung untersucht und erörtert, die den Titel führt: „Hippolytus und Kallistus im Streite über die Trinitätslehre.“ In Beziehung auf die Amtsverwaltung beschuldigte Hippolyt den Kallistus einer Abschwächung der kirchlichen Disciplin, namentlich daß er 1) auch die größten Sünder wieder zur Buße zugelassen, 2) selbst die von andern Sekten Ausgestoßenen wieder aufgenommen, 3) sündhafte Bischöfe beschützt, 4) Bigamisten ordinirt, 5) heirathende Cleriker (wohl nur der niedern Ordnung) im Clerus belassen, 6) vornehmen Frauen die Ehe mit Armen oder Sclaven gestattet und 7) zugelassen habe, daß man anderwärts (wohl in Carthago) Solche, die bereits von Häretikern getauft waren, noch einmal taufte. Döllinger hat alle diese Klagepunkte in ausgezeichneter Weise untersucht und damit unsere Kenntniß der sittlichen Zustände im Anfange des dritten Jahrhunderts

wesentlich bereichert. — Weiterhin fand Döllinger in Betreff der die Orthodoxie des Kallistus berührenden Klagen Hippolyts das Resultat, daß dieser den Kallist mit Unrecht einer zu geringen Unterscheidung zwischen Vater und Sohn, einer Hinneigung zum Patripassianismus und Sabellianismus beschuldigte, daß vielmehr Hippolyt selbst in der Trinitätslehre auf Abwege gekommen war, und durch die Art, wie er die persönlichen Unterschiede in Gott festhielt, die Einheit Gottes gefährdet, d. h. die Trinität subordinatianisch aufgefaßt hatte, wie Döllinger außer der vierten auch in der 5ten Abhandlung: „Revision der neuesten Untersuchungen über das Buch und dessen Inhalt" nachgewiesen hat.

Den Schluß des Ganzen bildet die sechste Abtheilung: „Erörterung einiger Punkte in Hippolyts Lehrform," wo besonders die Bedeutung des Titels Presbyter bei Hippolyt, die Lehre vom Priesterthum und Opfer der Kirche, vom Hinabsteigen Christi in den Hades u. A. besprochen wird.

Nach dieser allgemeinen kurzen Relation über die Döllinger'sche Schrift erlauben wir uns, einen einzelnen Punkt der fünften Abtheilung noch besonders zur Sprache zu bringen. Döllinger bekämpft hier S. 293 ff. die gewöhnliche Ansicht, daß die Aloger Gegner des Logos, Läugner der Gottheit Christi, Monarchianer, ja sogar die eigentlichen Urheber des Monarchianismus gewesen seien, und will sie dagegen für eine Abart der Montanisten erklären. Seine Behauptung hat sonach zwei Seiten: eine negirende (die Aloger seien nicht Monarchianer), und eine ponirende (sie seien eine Abart der Montanisten). 1. In Betreff des ersten Satzes weist Döllinger darauf hin, daß Epiphanius, der es sonst mit der Or-

thodorie so genau nimmt, in haeres. 51, 4 von den Alogern schreibt: „mit Ausnahme ihrer Verwerfung der johanneischen Schriften *δοκοῦσι τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν;* dieß würde aber Epiphanius gewiß nicht gesagt haben, wenn die Aloger die zwei Fundamentallehren des Christenthums, nämlich von der Gottheit Christi und der Trinität, verworfen hätten. — Daß dieß Argument sehr gewichtig ist, kann Niemand läugnen, und ich möchte es sogar noch durch Hinweisung auf den Zusammenhang verstärken, in welchem Epiphanius jene Aeußerung vorbringt. Die Meinung der Aloger, das vierte Evangelium sei von Cerinth, bekämpft er haer. 51, 4 damit, daß er sagt: „das kann ja gar nicht sein, denn Cerinth hält Christum für einen blosen Menschen, das vierte Evangelium aber schreibt dem Logos, der Fleisch geworden, Ewigkeit rc. zu und bezeugt so die Gottheit Christi. Hieraus sollen die Aloger erkennen, daß schon der Prolog des vierten Evangeliums ihre falschen Anklagen gegen dasselbe (als wäre es cerinthisch) widerlegt, „indem ja auch sie das Gleiche glauben wie wir," d. h. im Gegensatze zu Cerinth und in Uebereinstimmung mit Johannes die Gottheit Christi anerkennen. — Diese Auslegung scheint mir der Zusammenhang im Argumente des Epiphanius sehr nahe zu legen.

Döllinger beruft sich sofort S. 303 noch auf eine zweite Aeußerung in demselben Kapitel des Epiphanius: *δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας.* Versteht man *διδασκαλία* in der Bedeutung von „Lehre", so wäre diese Stelle allerdings mit der vorigen gleichbedeutend und für Döllinger beweisend; allein nach dem ganzen Zusammenhange und insbesondere nach dem Sinn der unmittelbar vorausgegangenen Worte ist unsere

Stelle wohl dahin zu erklären: „im Uebrigen, d. h. mit Ausnahme der johanneischen Bücher, scheinen die Aloger die heilige Schrift (διδασκαλία) unversehrt anzunehmen." Der Zusammenhang bei Epiphanius ist nämlich folgender: „Wir Katholiken verwerfen keines der vom hl. Geist kommenden hl. Bücher (Lehrschriften, διδασκαλίαι); sie aber, die Aloger, verwerfen die johanneischen Schriften, weil sie vermeintlich mit den andern heiligen Büchern nicht harmoniren. Letztere (die übrigen hl. Bücher) scheinen sie unbedenklich anzunehmen." Hienach beweist diese zweite Stelle gewiß nicht das, was Döllinger ihr zuschreibt, und es bleibt die erste (obige) von ihm vorgebrachte als beweiskräftig übrig. Es fragt sich jetzt nur, ob dieser eine Ausspruch des Epiphanius im Stande ist, die einzelnen Verdachtsgründe gegen den Antitrinitarismus der Aloger aufzuwiegen.

a. Betrachten wir vor Allem die Einwürfe, welche die Aloger gegen das vierte Evangelium und gegen die Apokalypse vorbrachten. Den Inhalt der letztern fanden sie läppisch, unnütz, theilweise unwahr (*Epiph.* haer. 51, 32 seqq.); aber wir sehen nicht, daß sie von einem dogmatischen, resp. häretischen Standpunkte aus dagegen argumentirt hätten. Ebenso waren auch ihre Einwendungen gegen das vierte Evangelium vorherrschend nicht dogmatischer sondern kritischer Natur, nämlich: „es fehle darin die ganze Jugendgeschichte Jesu und noch gar manches Andere, einzelne chronologische und historische Angaben wiedersprächen denen der drei übrigen Evangelien, namentlich sei in diesen nur von einem Paschafeste während der öffentlichen Thätigkeit Jesu, im vierten Evangelium aber von zweien die Rede (haer. 51, 22). Es ist gewiß,

die Aloger hätten all dieß, so thöricht es auch mitunter ist, behaupten und doch über die Gottheit Christi ganz orthodox denken können. — Allein hätte ihnen dann Epiphanius den Namen Aloger geben dürfen? Ganz gewiß nicht; es wäre die größte Ungerechtigkeit von ihm gewesen, und seine wiederholte Behauptung: „sie hätten den Logos verworfen" (haer. 51, 3 und 28) nöthigt zu der Annahme, daß sie nicht blos kritische Bedenken gegen das vierte Evangelium gehabt, sondern namentlich an dessen Logoslehre Anstoß genommen haben. Dieß erhellt auch aus dem vierten Kapitel bei Epiphanius (haer. 51, 4), wo er die Aloger also redend einführt: „was soll das sein: im Anfang war das Wort und: das Wort ist Fleisch geworden?" — Den Schlüssel zum Verständniß glaube ich nun im zwölften Kapitel des Epiphanius (haer. 51, 12) zu finden, wo er den eben erwähnten Einwurf der Aloger gegen den johanneischen Prolog in solcher Weise beseitigt, daß man wohl sieht, sie bekrittelten den Prolog, weil sie ihn nicht verstanden, und für unverständlich oder wohl gar für cerinthisch hielten, nicht aber, weil sie etwa die Gottheit Christi läugneten. Deßhalb setzt Epiphanius ihnen gegenüber nur den tiefen Sinn dieses Prologs auseinander, ohne irgend anzudeuten, daß die Aloger eine entgegenstehende häretische Ansicht hierüber hätten.

Unter Feststellung dieses Resultates kann ich mit Döllinger übereinstimmen, wenn er S. 308 behauptet: „daß die Aloger, von dem Wahne ausgehend, Cerinthus sei der Verfasser des vierten Evangeliums, auch in der Wahl des Ausdrucks Logos zur Bezeichnung des himmlischen Erlösers die Hand des Cerinthus zu erkennen meinten,

der seine Logoslehre aus Aegypten gebracht, und sie noch vor dem Apostel Johannes, nämlich vor dem Erscheinen seines Evangeliums in seinen Lehrbegriff aufgenommen hatte."

Sonach wäre der erste Verdachtsgrund gegen die Trinitätslehre der Aloger, aus ihrem Namen und aus Epiphanius haer. 51, 4 geschöpft, allerdings beseitigt.

b. Ein zweiter gründet sich auf die Aeußerung des Epiphanius (haer. 54, 1): „Theodotus d. ä. sei ein Ableger (ἀπόσπασμα) der Aloger." Döllinger vermuthet S. 304, Epiphanius habe damit nur sagen wollen, „die Aloger hätten durch ihre Verwerfung des vierten Evangeliums dem Theodotus den Weg gebahnt, indem sie das stärkste Bollwerk des Dogmas von der Gottheit Christi niederwarfen." Er schwächt sonach die Aeußerung des Epiphanius in einer Weise ab, der wir nicht beistimmen können.

c. Aber er hat, was noch stärker ins Gewicht fällt, einige andere nicht unwichtige Aeußerungen des Epiphanius ganz mit Stillschweigen übergangen.

α) Haer. 51, 3 sagt Epiphanius, „es sei nicht zu zweifeln, daß Johannes mit seinen Worten: nunc ecce Antichristi multi (I. Joh. 2, 18), die Aloger und ihres Gleichen im Auge gehabt habe." Weist dieß nicht darauf hin, daß sie gerade contra Christum, Irriges über Christus lehrten?

β) In demselben Kapitel sagt er: „sie seien ἀλλότριοι παντάπασιν τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας. Paßt wohl auch dieser Ausdruck für eine in den Hauptdogmen orthodoxe Partei, wie Döllinger es von den Alogern voraussetzt? Ich gestehe, diese beiden Aeuße-

rungen machen mich bedenklich, dem ersten Theile der Döllinger'schen Hypothese beizutreten; aber noch viel weniger stimme ich

2. mit seiner zweiten Behauptung oder dem positiven Theile seiner Hypothese überein, daß die Aloger ein Zweig der Montanisten gewesen seien. Döllinger beruft sich hiefür ganz auf dieselben Stellen, wie seine Antagonisten, und es handelt sich sonach nur um deren richtige Auslegung.

a. Ganz allgemein wird die Stelle bei Irenäus (adv. haer. III. 11, 9) auf die Aloger bezogen. Er spricht darin von Solchen, „welche das Evangelium Johannis (oder, wie Massuet meint, einen Theil desselben) verwarfen, weil darin (Kap. 14—16) die Sendung des Paraklet angekündet ist, sie selbst aber die Fortdauer der prophetischen Gnade und des prophetischen Geistes in der Kirche bestritten." Da nun bekanntlich die Montanisten in ihrem Meister eine Incarnation des Paraklet erblickten und in ihren Prophetinen Maximilla und Priscilla eine Fortdauer der prophetischen Gaben par excellence anerkannten, so deuten die Meisten die Worte des Irenäus auf Gegner der Montanisten, indem ja die Montanisten gewiß nicht gegen die Sendung des Paraklet und die Fortdauer der Prophetie protestirt hätten. Dabei beruft man sich noch darauf, daß Tertullian gerade die Kapitel 14—16 bei Johannes, welche die Aloger nach Irenäus besonders verwarfen, zur Unterstützung der montanistischen Lehre gebrauchte.

Hiegegen macht Döllinger

α) auf den großen Unterschied aufmerksam, der zwischen dem johanneischen und montanistischen Paraklet statt-

hatte, und wie erst die Keckheit Tertullians gewagt habe, die montanistische Parakletlehre durch Johannes zu stützen (S. 302). Er bemerkt

β) weiter, daß auch die Montanisten nicht eine Fortdauer der prophetischen Gaben in der Kirche lehrten, vielmehr dieselbe in Montan, Maximilla und Priscilla als zu Ende gegangen erachteten, und

γ) den heil. Geist nicht über die ganze Kirche, sondern nur über Wenige ausgegossen glaubten.

Sonach wäre allerdings möglich gewesen, daß auch Montanisten gegen das johanneische Evangelium, besonders gegen die Kapitel 14—16 und gegen den Spiritus propheticus sich erklärt hätten.

Döllinger beruft sich weiter (S. 299) auf die Worte des Irenäus, worin gesagt ist: „diese (Aloger) pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.“ Bisher war man der Ansicht, es müsse hier nothwendig eine Correktur vorgenommen werden (vgl. Quartalschrift 1851 S. 576 f.); Döllinger dagegen benützt diese Stelle unverändert und übersetzt: „sie wollen selbst Propheten sein (statt Propheten sage aber Irenäus auf seinem Standpunkte: Pseudopropheten), und sprechen der Kirche die Gnade der Prophetie ab.“ In den Worten: „sie wollen selbst Propheten sein“ liege nun aber eben ein Zeugniß ihres montanistischen Charakters. — Abgesehen nun davon, daß die Annahme: Irenäus habe eigentlich prophetae schreiben wollen und gemäß seiner Argumentation auch sollen, es habe sich aber sozusagen unter der Feder von seinem Standpunkte aus das pseudoprophetae eingeschoben, — hart und gewagt ist, haben wir noch zwei andere Gründe gegen diese Deutung:

α) Nach Döllinger's eigener Angabe sollen die Aloger nur ein Zweig der Montanisten gewesen sein (S. 301). Wenn nun nach der montanistischen Ansicht das Prophetenthum mit Montan, Maximilla und Priscilla geendet hat; wie können dann die Mitglieder jenes Zweigs selbst auch Propheten haben sein wollen?

β) Aber noch mehr sprechen gegen Döllinger die weitern Worte des Irenäus, welche zugleich auch den Schlüssel zur Erklärung des pseudoprophetae esse volunt an die Hand geben, wenn wir sie im Zusammenhang mit der vorangehenden Stelle auffassen. Es ergibt sich dann folgender Sinn: „ihnen, den Alogern, geht es wie jenen, welche, um etwaige falsche Brüder zu meiden, sich von der ganzen Kirche trennen; sie bestreiten die Fortdauer der prophetischen Gaben in der Kirche überhaupt, um ja keine falschen Propheten aufkommen zu lassen"; — oder, wenn wir die Satz-Ordnung des Irenäus festhalten: „sie wollen zwar nur die falschen Propheten abweisen, entziehen aber der ganzen Kirche die prophetische Gabe, und es geht ihnen so wie jenen, welche um falsche Brüder zu meiden, sich von der ganzen Kirche trennen."

Hienach ist pseudoprophetas esse nolunt zu lesen, was schon Lücke vorgeschlagen hat (vgl. Quartalschrift 1851 S. 577); der unveränderte Text aber: pseudoprophetae esse volunt, den Döllinger befürwortet, zerstört den Parallelismus der Glieder, wie sich klar zeigt, wenn man beide von uns combinirten und gewiß zusammengehörigen Sätze wirklich zusammenstellt: „es geht ihnen, wie denen, welche um etwaige falsche Brüder zu meiden, die ganze Kirche meiden, — sie wollen selbst Propheten sein, und bestreiten der ganzen Kirche den prophetischen

Geist.“ Man sieht, die beiden Hemistichen: „sie wollen etwaige falsche Brüder meiden“ und das correlative: „sie wollen selbst Propheten sein,“ passen gar nicht zusammen. Die Art aber, wie Massuet einen Parallelismus herzustellen sucht, ist zu weit hergeholt und offenbar nur von der Verlegenheit eingegeben.

Ich bemerke noch, daß man leichtlich auch die ganze Voraussetzung, als ob die Aloger des Epiphanius und jene anonymen Ketzer, von denen Irenäus spricht, identisch seien, in Zweifel ziehen könnte, weil Epiphanius nicht im Geringsten andeutet, daß seine Aloger besonders die Kapitel 14—16 bei Johannes und die Verheißung des Paraklet beanstandet hätten. Ich habe Anfangs auch in der That dieß urgiren zu müssen geglaubt, allein die Art und Weise, wie Epiphanius in haer. 51, c. 35 von der Opposition der Aloger gegen die Apokalypse spricht, läßt die Ausdehnung zu, daß dieselben auch überhaupt die Fortdauer der prophetischen Geistesgaben läugneten.

b. Die zweite Hauptstelle, auf welche sich Döllinger gleich seinen Gegnern beruft, ist das c. 33 bei Epiphanius haer. 51, — eine wahre crux interpretum. Ich freue mich sagen zu können, daß eine der Hauptschwierigkeiten dieser Stelle jetzt durch Döllinger gründlich gehoben ist. Unbestreitbar ist jetzt nämlich, daß das Argument, welches dort die Aloger gegen die Apokalypse vorbringen, also gefaßt werden muß: „in Kap. 2 der Apokalypse soll Johannes im Auftrage Christi ein Sendschreiben an die Kirche von Thyatira richten (worin V. 25 die Fortdauer dieser Kirche bis zur Wiederkunft Christi vorausgesetzt ist). Nun aber besteht jetzt zu Thyatira keine Kirche mehr, also kann auch die Apokalypse nicht

von einem wahren Propheten geschrieben sein." — Alles, was früher von mir (Quartalschrift l. c. S. 511) und Andern über dieses Argument der Aloger Irriges vorgebracht wurde, fällt hinweg, wenn man mit Döllinger die oben von uns in Parenthese eingeschlossenen Worte subintelligirt. Nach dieser Auffassung paßt jetzt auch das Gegenargument des Epiphanius vollständig: „ihr sagt, es bestehe jetzt keine Kirche zu Thyatira, indem die Montanisten dort herrschend geworden; damit schlagt ihr euch selbst, denn gerade in der fraglichen Stelle der Apokalypse ist vorausverkündet, daß es so gehen und ein Weib die Gemeinde verführen werde. Das ist eingetroffen; die Jezabel der Apokalypse ist Niemand anders, als die montanistischen Prophetinen Maximilla und Priscilla."

Döllinger will nun aber in dieser Stelle noch eine Identität zwischen den Montanisten und Alogern finden, indem im Anfange des Kapitels von beiden die Rede sei, im Verlauf aber nur mehr von den Montanisten allein gesprochen werde, welche die ganze Stadt Thyatira für sich gewonnen hätten. Montanisten und Aloger hätten sonach nur eine einzige Häresis gebildet.

Hiegegen müssen wir zuerst α) darauf aufmerksam machen, daß der ganze oben angeführte Einwurf der Aloger gegen den Brief an die Kirche von Thyatira nur denkbar ist unter der Voraussetzung der Verschiedenheit zwischen Alogern und Montanisten, denn wenn Thyatira zur Sekte der Aloger selbst übergegangen gewesen wäre, so hätten diese gewiß nicht gesagt: „es existirt ja die Kirche nicht mehr in dieser Stadt"; im Gegentheil betrachteten sich ja die Montanisten bekanntlich als die wahren und allein ächten Nachfolger der Urkirche. Ganz anders dagegen stellt

sich die Sache, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, die Aloger und Montanisten seien verschiedene, ja entgegengesetzte Parteien gewesen, die letztern aber hätten zu Thyatira gesiegt und die ganze Stadt auf ihre Seite gezogen. Jetzt, und nur jetzt, konnten die Aloger sagen: „seht, gegenwärtig besteht keine Kirche mehr zu Thyatira u. s. f.". Was aber Döllinger (S. 295) annimmt, um auch auf seinem Standpunkte das Argument der Aloger als möglich erscheinen zu lassen, nämlich es sei nur ein argumentum ad hominem gewesen, ist nicht stichhaltig und nicht geeignet, die ganze Argumentation der Aloger auf eine ungezwungene Weise als möglich darzustellen.

β) Wir haben aber noch einen weitern Gegengrund gegen die vorausgesetzte Identität von Alogern und Montanisten. Wie Döllinger oben bei Irenäus in einem sehr schwierigen Satze diese Identität finden wollte, so entdeckt er sie wieder in einem der schwierigsten Sätze des Epiphanius (haer. 51, 33). Derselbe lautet: *ἐνοικησάντων γὰρ τέτων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας, δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνέμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τῦ λόγε τέτε εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκεῖνε καιρῦ ἐστρατεύοντο.* Nach Döllinger wäre zu übersetzen: „da nämlich sie, die Aloger und die Kataphryger (Montanisten) dort in Thyatira wohnten und nach Art der Wölfe die Herzen der Einfältigen raubten, so zogen sie die ganze Stadt zu ihrer Sekte herüber; und sie, welche die Vorausverkündigung dieser Begebenheit (*ἀποκάλυψιν τῦ λόγε τέτε*) läugneten (weil sie die Apokalypse Johannis für unächt hielten), haben damals selber zur Vernichtung der Kirche gekämpft." Hier, meint Döllinger, seien

Aloger und Montanisten ja sichtlich identificirt als eine Häresis (S. 298 f. besonders Anmerk. 21), und er legt zugleich ein großes Gewicht darauf, daß der Satz diesen Sinn gebe ohne daß man zu Emendationen schreiten müsse, wie die Gegenpartei thue. Wir geben zu, daß Döllinger die erste Hälfte des Satzes richtiger als seine Vorgänger gefaßt, namentlich ἁρπαξάντων mit Recht nicht zu λύκων zusammengenommen hat; allein auch er thut dem Texte Gewalt an. Da nämlich das Hauptzeitwort μετήνεγκαν kein Subjekt hat, so nimmt er unbedenklich die Aloger = Montanisten als solches an, faßt überdieß das Wort λόγος willkührlich in der Bedeutung von Begebenheit, und supplirt zu εἰς ἀνατροπὴν ebenso willkührlich τῆς ἐκκλησίας. — Im Gegensatze hiezu gebe ich einer ältern Textesemendation von Merkel, Gieseler und Lücke den Vorzug, supplire vor μετήνεγκαν das Subjekt οἱ μὲν (während Döllinger tacite ἄμφω supplirt), lese dann weiter unten οἱ δὲ statt οἵ τε, und übersetze (mehrfach von Lücke &c. abweichend): „als die Aloger und Montanisten miteinander in Thyatira wohnten und wie Wölfe die Herzen der Einfältigen raubten, da haben die Einen (die Montanisten) die ganze Stadt auf ihre Seite gebracht, während die Läugner der Apokalypse sich mit Bekämpfung dieses Buches (λόγος) beschäftigten.“ Ich kann für mich geltend machen, daß auch am Ende des fraglichen Kapitels Epiphanius den Ausdruck λόγος und zwar gerade mit Bezug auf die Apokalypse in dem Sinne von Schrift oder Buch gebraucht, und zugleich löst meine Uebersetzung die sowohl bei der Döllinger'schen als Lücke'schen &c. Hypothese sich nothwendig aufdringende Frage: „warum verschwinden denn im Texte des Epiphanius die Aloger so plötzlich, ohne daß auch

nur eine Andeutung darüber gegeben wäre?" Nach meiner Auffassung ist eine solche gegeben, denn es liegt dann in dem Texte des Epiphanius, daß von den beiden Parteien, welche die Einwohner von Thyatira für sich gewinnen wollten, die Montanisten mit ihren neuen angeblichen Offenbarungen ihren Zweck durchsetzten, während die Aloger ihre Zeit mit Bekämpfung der Offenbarung unpraktisch zubrachten. Jetzt zu Thyatira durch die Montanisten aus dem Felde geschlagen, konnten sie sagen: „in dieser Stadt besteht ja keine Kirche mehr, sondern nur eine Sekte."

Endlich ist noch zu bemerken, daß die chronologischen Angaben, welche das Kapitel 33 bei Epiphanius in Betreff des Beginnes und Endes der montanistischen Herrschaft zu Thyatira enthält, an Unrichtigkeiten und Widersprüchen leiden, die auch Döllinger nicht vollständig heben konnte. Schon Petavius sagte mit Bezug hierauf: „aliud agens Epiphanius haec scripsit [1])"; das Beste dabei ist jedoch, daß diese chronologischen Punkte für unsere Hauptfrage nach dem Charakter der Aloger und ihrem Verhältnisse zu den Montanisten nicht von Belang sind.

Hefele.

4.

Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana a. MDCCCXXXIV repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. interpretum declarationes ac resolutiones ex ipso declarationum Thesauro, Bullario Romano

---

1) *Petav.* ed. Opp. S. Epiphan. Animadvers. ad haeres. 51. T. II. p. 213.

et Benedicti XIV. S. P. operibus, et constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae. Assumpto socio **Friderico Schulte** J. U. D. Guestphalo edidit **Aemilius Ludovicus Richter**, J. U. D. et in Lit. Univ. Berol. Prof. publ. ord. Typis et sumptibus Bernhardi Tauchnitii. Lipsiae 1853. VI u. 665 S. Preis 8 fl. 12 kr.

Wenn es schon an und für sich ein höchst erfreuliches Zeichen der Zeit ist, daß in den letzten Decennien das Studium des Kirchenrechts einen außerordentlichen Aufschwung genommen hat — denn dieses ist immer die Folge eines lebendigen kirchlichen Geistes —, so gewinnt die berührte Erscheinung noch dadurch eine viel höhere Bedeutung, daß die Wissenschaft und allmählig auch die Praxis wieder zur alten, von der Kirche ausgegangenen, auf ihren Grundprincipien beruhenden, und eben darum allein berechtigten Gesetzgebung zurückkehrt und die Anschauungen des modernen Staatskirchenthums von allen nur irgendwie achtbaren Gelehrten vollständig aufgegeben sind. Einen neuen Beweis dieser allgemeinen Rückkehr und ohne Zweifel ein mächtiges Förderungsmittel derselben liefert das obengenannte in jeder Beziehung vortreffliche Werk, das neben dem Texte des Tridentinums zugleich die betreffenden Declarationen der Congregatio Concilii und diejenigen päpstlichen Verordnungen enthält, die in irgend einer Weise zur Erläuterung desselben dienen können. Wir sind nun zwar hinlänglich überzeugt, daß der bloße Name des rühmlich bekannten und auch unter Katholiken wegen seiner genauen Kenntniß des kirchlichen Rechts und wegen seines billigen Urtheils hochgeachteten Herrn Verfassers vollständig ausreichen werde, seinem Werke in den weite-

sten Kreisen eine günstige Aufnahme und die verdiente Anerkennung zu verschaffen, halten uns indessen doch für verpflichtet, die Freunde der kirchlichen Wissenschaft noch besonders auf dasselbe aufmerksam zu machen und einige erläuternde Bemerkungen beizufügen über die Grundsätze, die der Verfasser bei seiner mühevollen Arbeit befolgt, sowie über die Einrichtung, die er seinem Werke gegeben hat.

Was zunächst den Zweck und die Veranlassung betrifft, so spricht er sich darüber in folgender Weise aus: „Juris catholicorum ecclesiastici studium, quod apud nos est, quominus optatos habeat ac felices successus, duabus maxime causis impeditur. Primum enim quum qua ratione jus illud vitae quotidianae accommodandum et in causis definiendis adhibendum sit, non satis perspiciatur, alienum quasi ab ipsa vita et vigore suo destitutum esse videtur. Deinde in eo docendo ita plerumque versari solent, quasi Concilio Tridentino omnino absolutum nec quicquam post illius aetatem aut adjectum sit aut mutatum, quod a vero quantum absit vel primus Bullarii Romani aspectus docet. Verum accommodatiori quum docendi tum discendi methodo obstitit hactenus, quod fontes juris recentioris per innumera volumina dispersi raro tantum aut magno certe pretio comparari possunt. Cui malo ut medicinam faceremus, de editione Concilii Tridentini curanda cogitavimus, qua non solum decretorum Tridentinorum usus, sed vicissitudines quoque, quas subierunt, accuratius demonstrarentur.“ Abgesehen davon, daß auf diese Weise die Quellen des neuesten Kirchenrechts, die bisher wegen der Seltenheit der betreffenden Werke und des mühevollen Gebrauchs derselben fast unzugänglich waren, der Wissen-

schaft geöffnet sind und ihre allgemeine Benutzung ermöglicht wurde, kann es wohl kein Mittel geben, das geeigneter wäre, den vom Verfasser beklagten Mißständen zu begegnen, als die Sammlung der Declarationen der Congregatio Concilii und derjenigen päpstlichen Verordnungen, die sich auf das Tridentinum beziehen. Enthalten sie ja doch die mannigfaltigsten Erläuterungen dunkler Stellen, über deren Sinn die Canonisten sich stritten, und die genaueste Erledigung bisher controverser Fragen; es erscheint uns die neueste Gesetzgebung, wie sie auf der Grundlage des Concils fortgebildet und den veränderten Verhältnissen angepaßt wurde, kurz — der ganze reiche Strom der lebensvollen Entwicklung, die sich seit drei Jahrhunderten auf diesem Gebiete der Kirche gestaltet hat, tritt zum erstenmal in einer geordneten Darstellung vor unser Auge. Es leuchtet ein, daß dadurch das Studium des Rechts in hohem Grade an Interesse gewinnen muß und jene Ansicht immer mehr in den Hintergrund treten wird, als sei die kirchliche Gesetzgebung, der letzte Rest des Mittelalters, in sich selbst erstarrt und unanwendbar fürs praktische Leben. Dieser weitverbreitete Irrthum wird um so mehr an Boden verlieren, als die genannten Declarationen nicht etwa blos doctrinelle, der Praxis völlig fernstehende Meinungsäußerungen dieses oder jenes Gelehrten oder gelehrten Genossenschaft sind, sondern wirkliche, durch praktische Fälle hervorgerufene Entscheidungen, die die Bestimmung haben, wirkliche und häufig sich findende Verhältnisse des Lebens gesetzgeberisch zu ordnen, — denn daß die päpstlichen Erlasse gesetzliche Kraft haben, ist allgemein anerkannt, und daß den Declarationen der Congregatio allgemein verbindende Auctorität zuerkannt werden müsse,

ist eine Ansicht, die kaum einem gegründeten Zweifel unterliegen kann. Daraus geht aber zugleich hervor, daß nicht blos der Freund des kirchlichen Rechts, der sich in rein wissenschaftlichem Interesse mit demselben beschäftigt, an dem vorliegenden Werke eine fast unerschöpfliche Fundgrube für sein Studium findet, sondern auch der Geschäftsmann kann sich darin in hundert Fällen, für welche das ältere Recht keine Entscheidung hat, Raths erholen und sich demselben als einem sichern Führer anvertrauen. —

Wenn schon nach dem bisher Gesagten das Unternehmen des Hrn. Verfassers als ein höchst verdienstliches und zeitgemäßes bezeichnet werden muß, so ist auch die Einrichtung des Werkes eine sehr zweckmäßige: es ist demselben der Text zu Grunde gelegt, den die zu Rom in Collegio Urbano de Propaganda Fide im Jahre 1834 erschienene Ausgabe des Tridentinums enthält, und nach jedem einzelnen Capitel sind alle Declarationen der Congregatio, die über dasselbe vorliegen und allgemeines Interesse haben, der Reihe nach aufgeführt. Dies letztere haben auch Andere schon gethan, z. B. Gallemart in seiner weit verbreiteten Ausgabe des Tridentinums: da sie aber vielfach Wahres mit Falschem, authentische Declarationen mit apokryphischen, deren es eine ganze Menge gibt, vermischten [1]), so war der Einzelne beim Gebrauch ihrer

1) „Proculdubio Sacram Concilii Congregationem maximi facimus, in qua magnam vitae partem impendimus, cum pro tenuitate nostrarum virium Secretarii munere fungeremur. Attamen ex longa experientia deprehendimus, ejusdem S. Congregationis sententias temere in medium proferri ab illis, qui nunquam ipsas viderint, eosque plerumque decipi. Quare sapientes viri admiratione maxima corripiuntur, dum audiunt aliquid inusitatum a. S. Congregatione fuisse sancitum." *Benedict.* XIV. Instit. CI.

Werke nie sicher, ob er wirklich eine ächte, zu Recht bestehende Stelle vor sich habe und für sich anführe, oder ob er nicht etwa eine erdichtete Declaration gebrauche. Es leuchtet von selbst ein, daß eine solche Unsicherheit höchst störend wirken mußte, und dieß um so mehr, als die Congregation am 27. April 1621 selbst erklärte, diejenigen Declarationen, welchen die Unterschrift des Cardinalpräfekten und des Sekretärs der Congregation sowie das Siegel derselben mangele, haben nicht nur keine gesetzliche Gültigkeit, sondern seien auf den Index zu setzen; ebenso ist es allgemeine Ansicht der Canonisten, daß von den gedruckten Declarationen nur diejenigen Gesetzeskraft in Anspruch nehmen können, die sich in einer authentischen Sammlung finden [1]). Allen derartigen Mißständen hat nun der Hr. Verfasser dadurch vorgebeugt, daß er seinem Werke die authentische Ausgabe der Declarationen zu Grunde legte, nämlich den Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Concilii, der seit 1718 von der Congregation selbst edirt wird und bis 1843 bereits einen Umfang von 103 Bänden erreicht hat. Außerdem benutzte er die in den Werken Benedicts XIV. enthaltenen Declarationen, die, weil sie von dem ehemaligen Secretär der Congregation den Acten derselben entnommen wurden, für ebenso authentisch anzusehen sind, als wenn sie im Thesaurus selbst sich vorfänden.

Ein anderer ebenso erheblicher Mangel der frühern Ausgaben lag in dem Umstande, daß, wie regelmäßig von Gallemart geschieht, bloß die einfache Declaration nach

1) *Fagnani*, Comment. ad c. 13 X de constit. l. 2. n. 59; *Benix*, de principiis Jur. can. p. 260.

ihrem Wortlaute angegeben, dagegen der Ort, für den sie gilt, die Zeit, in welcher sie ertheilt wurde und die Stelle, wo sie zu finden ist, hinweggelassen wird — und was das Mißlichste ist, es fehlt fast durchgängig an der speciellen Darlegung des betreffenden Falles und an der genauen Charakterisirung der Umstände, die die Declaration veranlaßten und ihr gerade diese Form und Fassung gaben. Diese Hinweglassung des factischen Sachverhalts hat die natürliche Folge, daß das Verständniß der Entscheidung sehr erschwert wird und daß Derjenige, der von ihr Gebrauch machen will, nie mit Sicherheit weiß, ob sie wirklich auf den Fall, um den es sich ihm handelt, passe und denselben gesetzlich entscheide, oder ob sie nicht vielleicht für ein zwar ähnliches aber doch wieder verschiedenes Verhältniß ursprünglich gegeben war und also auf den vorliegenden Fall keine Anwendung finden könne. Diese Unsicherheit, welche beim practischen Gebrauche der Declarationen große Willkür und Verwirrung mit sich brachte, hat der H. Verfasser vollständig dadurch beseitigt, daß er auf dem Grunde der authentischen Ausgabe, wo es irgendwie nöthig erschien, eine genaue Darlegung der Umstände gibt, welche die Declaration veranlaßten und dadurch Jeden in den Stand setzt, zu entscheiden, ob sie auf den gerade vorliegenden Fall angewendet werden könne oder nicht. Wir wollen, um das Gesagte dem Leser zu veranschaulichen, aus der großen Menge derartiger Fälle, die der Verfasser aufführt, einige hersetzen. Unter den Declarationen zu Sess. XIV. c. 7 de ref., das die Aufschrift führt: „voluntarii homicidae nunquam, casuales quomodo ordinandi", enthält Nr. 17 folgenden Fall: „Henricus Boffaert in sacro diaconatus ordine constitutus et canonicus

eccles. cath. Ipren. alias seculari militiae nomen dedit ac arma tulit pro servitio regis catholici in Germania inferiori se immiscendo in variis bellicis expeditionibus, in quibus, ut moris est, homicidia, furta, rapinae, incendia aliaque hujusmodi secuta fuerunt, absque eo quod tamen quenquam interfecerit aut mutilaverit, et deinde forsan in suis ordinibus non tamen in contemptum clavium se exercuit. Cupiens autem ad S. presbyteratus ordinem promoveri, supplicem SS. porrexit libellum pro absolutione cum rehabilitatione et dispensatione ad ordines et beneficia, dubitans ne ex causa praemissa aliquam irregularitatem contraxerit. Illoque ad S. C. et ab ista ad episcopum pro informatione remisso, iste de expositorum veritate testatur, et ait, oratorem ex levitate animi praedicta perpetrasse, sed metu irregularitatis incurrendae sclopum semper in aerem explosisse, ne aliquem occideret, eumque moraliter certum esse, neminem occidisse, mutilasse aut etiam laesisse, et a tempore, quo arma tulit, nunquam altari ministrasse, nec ullas sui ordinis functiones exercuisse, quod juramento declaravit coram eodem episcopo. Testatur insuper, illum a tribus annis ad meliorem frugem reversum poenitentiae signa dedisse et ab anno commoratum esse in seminario, in quo etiam de praesenti reperitur, spiritualibus exercitiis ac studiis vacando, proindeque eum petita gratia dignum censet. S. C. postquam oratorem bina vice rejecerat, d. 30. Sept. 1702. resp. *Exspectet.* Postea autem quum causa reproponeretur, ad quaestiones: I. an indigeat dispensatione, et quatenus affirmative II. an sit concedenda in casu? resp. *affirmative* ad utrumque d. 13. Jan. 1703. Ex ipsis actis rel. a Bened. XIV. Inst. CI." — In derselben Weise wird Nr. 26 des nämlichen Capitels nach-

stehende Entscheidung aufgeführt: „Joannes Baptista Mazziapoti canonicus insignis collegiatae Casciae, quum vidisset in foramine turris campanariae columbum, arrepto sclopo eum interemit, quin tamen deciderit, quum ex vi ictus repulsus fuerit in foramen. Ut illum extraheret rogavit adolescentem fabrum murarium, qui mandato vel precibus annuens spe muneris allectus per funem se dimisit suspensum mortuumque columbum eduxit e foramine et ex alto projecit. At quum funis qualitatem non explorasset, distracto fune per altitudinem 82. palmorum in terram decidit, unde post biduum ruptis visceribus obiit. Quum itaque dispensationem ab irregularitate petiisset canonicus pace cum defuncti parentibus facta, S. C. ad quaestiones I. an constet de irregularitate in casu? et quatenus affirmative: II. an sit locus dispensationi in casu? resp. pro dispensatione ad cautelam. *Spoletan.* 22. Jun. 1776." — An derselben Stelle wird Nr. 31 folgender Act ächt barbarischer Justiz berichtet: Onuphrius Piasechi sacerdos Camenecensis dioec. ritus graeci uniti, dum parochi Cuniszczovacensis munus agebat, uxoricidium intra parochiae septa a quodam Matthia Zingari perpetratum audivit. Ignorantia, aut zelo vel alia de causa motus in exemplarem de reo vindictam modo penitus insueto et barbaro sumendo consensit. Cogitanti enim dispositori (i. e. ministro criminum ultioni praeposito) sepelire superstitem virum cum cadavere uxoris, in pluribus favit et adhaesit. Ipse enim reum quaerentes associavit; ipse illius asportationi adstitit; ipse passus est, ut dum lugubri comitatu cadaver defunctae uxoris trahebatur, etiam uxoricida fune in collum injecta ligatus traheretur; ipse, postquam uxori parentatum est, confessionem uxoricidae excepit et ad mortem

eum disposuit; a parochianis de re hujusmodi rogatus non improbavit; uxoricidam in tumulum descendere et decumbere jussit super uxoris defunctae cadaver terramque super corpus decumbentis projecit. Quum tanquam voluntarii homicidii particeps irregularis declaratus, beneficio privatus et ad carcerem per octodecem menses condemnatus esset, ad S. C. convolavit et dispensationem ab irregularitate petiit. Quae tamen ad dubium: an sit consulendum SSimo pro dispensatione ab irregularitate in casu etc.? resp. *negative absque spe gratiae. Camenecen.* 30 Jul. 1785." —

Schon aus diesen wenigen Beispielen ist ersichtlich, wie sehr die Declarationen an Klarheit und Deutlichkeit gewinnen durch Darlegung der jedesmaligen Thatumstände: aber der Herr Verfasser hat sich mit der letztern vielfach noch nicht begnügt, sondern bei schwierigern Fragen sogar die Verhandlungen innerhalb der Congregation namhaft gemacht und diejenigen Punkte speciell hervorgehoben, die für die vorliegende Entscheidung den Ausschlag gaben. Indem auf diese Weise die interessantesten Vorfälle bis ins kleinste Detail auseinandergelegt werden, erhält der Leser eine sehr genaue Einsicht in das Verfahren der Congregation selbst, er kann sich einen Begriff bilden von der großen Genauigkeit, mit welcher sie jeden einzelnen Punkt in Rechnung zieht und die verschiedenen Gründe gegen einander stellt, zugleich erhält er deutliche Fingerzeige, wie er etwa selbst, wenn er eine Frage der Congregation vorzulegen hätte, in der Darstellung der Umstände rc. verfahren müßte. Der Mangel an Raum erlaubt uns nicht, die instruktivsten Verhandlungen dieser Art, deren Richter eine große Anzahl mittheilt, hier wie-

herzugeben, wir wollen aber doch zur Bestätigung des Gesagten eine der kürzeren Darstellungen namhaft machen. Zu dem berühmten Decretum de ref. matrim. Sess. XXIV ist unter der Rubrik: „Impedimentum ligaminis" Nr. 92 folgender Vorfall aufgeführt: „Smyrnas appulit anno 1737 Cosmus Parigi Florentinus, ubi captus amore puellae Magdalenae Gratis, spe matrimonii eam compressit; utero gravescentem cognoverunt consanguinei et Cosmum ad sponsalia cum puella contrahenda adegerunt. Uxorem Florentiae reliquerat Cosmus, sed ut minas et vim consanguineorum vitiatae puellae fugeret, die 22 Jul. eodem anno sponsalia contraxit. Post contracta sponsalia a Cosmo decessit Florentiae ejus uxor, qui tamen, antequam de morte uxoris ob longissimam locorum distantiam certior fieri posset, quum urgeretur a consanguineis Magdalenae, falsam status sui liberi testificationem edidit coram vicario apost., et die 31 mensis August. eodem anno matrimonium solennibus verbis cum Magdalena contraxit. Sed quum sibi consciret, uxorem Florentiae habere, statuit pellicem deserere, et opportunam aliquam exspectabat occasionem, qua propositum hoc perficere posset. Simulavit igitur, necesse esse ut Byzantium pergeret, sed necesse ei fuit Magdalenam ducere, quae noluit, ut solus discederet. Concessit igitur Byzantium, ubi commodam nactus occasionem Magdalenam deseruit, et, ubinam gentium sit, an vivat adhuc, an decesserit, ignoratur. Smyrnas rediit Magdalena, ubi rumor invaluerat, fugitivum Cosmum uxorem Florentiae habere. Magdalena igitur rata, nullum fuisse matrimonium, quod cum eo contraxerat, novum sibi comparavit amatorem Jo. Bapt. Horologiari. Ut de hac Cosmi uxore certior fieret vicarius apost., literas dedit

ad amicum Florentiae incolam, qui respondit, Cosmum habuisse quidem uxorem, sed eo, quod supra diximus, tempore decessisse.

Magdalena, his cognitis, petiit a vicario apost. facultatem contrahendi matrimonium cum Jo. Baptista, sed, quum eidem vicario apost. non liqueret, an nullum esset matrimonium, quod ipsa contraxerat cum Cosmo Parigi, noluit vicarius petitioni Magdalenae indulgere; illa igitur Graeco ritu matrimonium iniit cum Jo. Bapt., in cujus contubernio vivit, neque ulla spes est, ut ab eo divellatur, a quo plures filios suscepit. Huic malo medicinam parare cupiens qui nunc praeest uti vicarius apost., preces obtulit amplissimis Patribus, quibus postulavit, ut quid ipsi agendum esset rescriberent, et definirent, an validum vel nullum fuerit matrimonium inter Cosmum et Magdalenam initum. Jussum est, ut species omnis hujus causae daretur in folio, et rationes suas libello complexa est Magdalena, quae disputat, nullum fuisse matrimonium defectu consensus, quum Cosmus viva adhuc uxore sponsalia contraxerit, et mortua licet uxore, eo tamen ejus mortem ignorante, licet sciret aegrotam esse, matrimonium contraxerit, quod nullum declarandum est, quia sine nuncio certae mortis matrimonium contrahi non poterat. Eundem defectum consensus nullum irritumque reddidisse matrimonium etiam ex parte Magdalenae, quae putans Cosmum esse liberum juxta testificationem libertatis datam vicario apost. matrimonium contraxit, non contractura, si scivisset, Cosmum uxorem habere; quum igitur erraverit in conditione personae, et error consensum adimat ab actu, dicendum sit nullum fuisse matrimonium defectu consensus utriusque contrahentis. Neque in dubium revocari posse,

Cosmum ignorasse mortem uxoris, tum quia testificationem non viduitatis, sed liberi status exhibuit adulterinam, tum quia ab longissimam locorum distantiam non potuit mortem rescire conjugis, tum quia ab hoc secundo matrimonio tamquam a crimine abhorruit, quod in causa fuit, ut Magdalenam desereret, ut probat epistola Byzantio data ad amicum Smyrnensem, in qua damnavit, quod egerat, aperuitque amico propositum fugiendi et eam deserendi.

In his igitur circumstantiis aperte dignosci, matrimonium cum Magdalena a Cosmo contractum fuisse, non quia sciret, uxorem suam defunctam fuisse, sed ut vitaret minas consanguineorum Magdalenae, qui, quum eam utero gerere cognovissent, mortem minabantur, quam ut fugeret Cosmus, decepit consanguineos, decepit puellam, decepitque vicarium apost. falsa testificatione libertatis, qua matrimonium contraxit; novam itaque rationem ex hoc metu a consanguineis illato educi, quae probet nullitatem matrimonii defectu consensus. Neque ad rem pertinere dispositionem in c. 2 *Dominus* IV. 21., nam dispositio illa succurrit conjugi decepto contra decipientem, ut si deceptus velit, cogatur decipiens stare matrimonio, ut explicant *Fagnan* in c. *Ad nostram* n. 7 i. f. de conjug. servor., *Navarr.* in manual. c. 22. n. 23, non vero cogit deceptum laesumque conjugem, ut sit in matrimonio, deceptis enim laesisque succurendum est, non decipientibus et laedentibus, ut tradunt *Oliver.* de null. matr. P. I. fol. 46., *Gratian*. Disc. for. cap. 849. n. 32., *Ursaya*, discept. eccl. T. III. P. II. §. 6. n. 36. Haec Magdalena. A defensore matrimonii nihil habuimus. Dubium est: „An constet de nullitate matrimonii in casu etc.? S. C. resp. die 6. Maji 1752: „*Dilata et scribat defensor matrimonii.*“ ....

Scripsit defensor et urget, illicitum quidem, sed tamen validum esse matrimonium contractum ab eo, qui non exspectato certo nuncio de morte conjugis cum alia secundas nuptias contrahit, dum vere uxor obierit tempore, quo secundum matrimonium initum fuit, quia consensus non in eo solum, qui moraliter certus est, sed etiam in eo, qui de sua libertate dubius est, si contrahit servata forma Tridentini, satis est, ut valide contrahat, licet matrimonium sit illicitum, ut reprobato *Pontio* L. VII. de matr. c. 53. n. 5 et 6., cui placuit nullum dicendum esse matrimonium, defendunt *Barbosa* in cap. *Dominus* cit., *Boss.*, *Lauria, Pignatellus* etc. S. C. respondit: *Negative. Smyrnensis.* 9. Sept. 1752."

In der besprochenen Weise führt der Hr. Verfasser bei jedem einzelnen Capitel des Tridentinums die vorliegenden Declarationen auf, und es wird aus dem Bisherigen Jedem ersichtlich sein, daß er sich dadurch um die kirchliche Wissenschaft wie die Praxis große Verdienste erworben hat: dasselbe gilt aber auch von dem umfangreichen Anhang, den er seinem Werke beifügte, und worin er in 114 Nummern diejenigen päpstlichen Verordnungen, die irgend einen Punkt der tridentinischen Gesetzgebung näher definiren und erläutern, theils nach ihrem vollständigen Wortlaute, theils mit Angabe des Inhalts aufführt und jedesmal die Stelle bezeichnet, auf die sie sich im Texte des Concils beziehen. Er benützte dabei das Bullarium von *Cocquelines*, Rom. 1733—1762, 14 Tom. fol. und das von Benedict XIV, ibid. 1754 seqq. 4 Tom. fol., die immer genau citirt werden. Durch diese Zusammenstellung ist eine Menge der interessantesten und für die gegenwärtige Disciplin der Kirche höchst wichtigen

Documente, die in den voluminösen Bullarien nur mit Mühe aufgefunden werden können, dem allgemeinen Gebrauch zugänglicher gemacht und damit ein wesentlicher Mißstand, der bisher einer gründlichern Kenntniß des gegenwärtig geltenden Rechts hindernd entgegenstand, beseitigt werden. Einen Beleg hiefür liefern gleich die Nummern IV und V, wo die beiden berühmten Instructionen wortgetreu mitgetheilt sind, welche Papst Gregor XIV. (1591) und Urban VIII. (1627) über die Vornahme des Informativprocesses gegeben haben — und außer kurzen Auszügen, die bei einzelnen Autoren z. B. Van Espen (J. E. P. I. tit. XIV. c. 3) sich finden, bisher wenig gekannt waren; sie enthalten sehr genaue, bis ins Einzelnste gehende Vorschriften über die Obliegenheiten desjenigen Prälaten, der vom Papste mit der Leitung dieses so wichtigen Processes beauftragt ist. Wir wollen zur Verdeutlichung aus der Bulle Urbans die Interrogatorien mittheilen, welche an die vorgeladenen Zeugen über die Persönlichkeit des Gewählten gestellt werden müssen: „1) An testis cognoscat promovendum, quomodo, a quo tempore citra, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, aemulus vel odiosus? 2) An sciat, in qua civitate vel loco et dioecesi promovendus sit natus, et quae sit causa scientiae? 3) An sciat, ipsum natum esse ex legitimo matrimonio, atque honestis et catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae? 4) An sciat, cujus aetatis sit, praesertim an expleverit annum 30., et quae sit causa scientiae? 5) An sciat, eum esse in sacris ordinibus constitutum, quibus, a quo tempore citra, praesertim ad ante sex menses, et quae sit causa scientiae? 6) An sciat, eum esse in

ecclesiasticis functionibus et in exercitio ordinum susceptorum diu versatum, in susceptione sacramentorum frequentem et devotum, et quae sit causa scientiae? 7) An sciat, eum semper catholice vixisse et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae? 8) An sciat, eum praeditum esse innocentia vitae bonisque moribus, et an sit bonae conversationis et famae, et quae sit causa scientiae? 9) An sciat, eum esse virum gravem, prudentem et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae? 10) An sciat, eum aliquo gradu in jure canonico vel in sacra theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore et quo fructu ipsi theologiae vel juri canonico operam dederit, et an vere ea doctrina polleat, quae in episcopo requiritur ad hoc, ut possit alios docere, et quae sit causa scientiae? 11) An sciat, eum aliquo munere aliquando functum esse vel circa curam animarum aut regimen alterius ecclesiae se exercuisse, et quomodo in eis se gesserit tam quoad doctrinam quam quoad prudentiam, integritatem et mores, et quae sit causa scientiae? 12) An sciat, eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores sive doctrinam, vel aliquo corporis aut animi vitio aliove canonico impedimento teneri, quominus possit ad ecclesiam cathedralem promoveri, et quae sit causa scientiae? 13) An eum idoneum existimet ad bene regendam ecclesiam cathedralem et praesertim eam, ad quam ipse est promovendus, an dignum, qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem ecclesiae utilem et proficuam futuram esse censeat, et quare ita existimet? — Depositiones testium seriatim et per extensum scribantur neque praecise affirmationes seu negationes tantum-modo admittantur." — Den Schluß dieses Anhanges

bildet die nicht weniger berühmte, von der Congregatio erlassene und von Prosper Lambertini verfaßte Instruction, nach welcher die Bischöfe in bestimmten Zwischenräumen über den Zustand ihrer Diöcesen an dieselbe Congregation ausführlichen Bericht zu erstatten haben. —

Dem Werke sind drei Indices beigegeben: der erste derselben enthält der Reihe nach alle Sessionen und Capitel des Tridentinums mit kurzer Angabe ihres Inhaltes; die beiden letzten sind nach Materien alphabetisch geordnet und zwar verweist der eine auf die Beschlüsse des Concils, der andere auf die angeführten Declarationen und Resolutionen der Congregation. Die typographische Ausstattung ist sehr schön und der Preis mit Rücksicht auf den großen Umfang des Werkes billig gestellt.

Prof. Kober.

Literarischer Anzeiger
Nr. 2.

Verlag des Jahres 1853
von **Wilhelm Braumüller,**
k. k. Hofbuchhändler in Wien:

Theologie und Philosophie.

Auer, J., Professor und Priester a. d. Orden der frommen Schulen, **die Kirchenväter,** als nothwendige und zeitgemäße Lektüre in den Gymnasien, vom wissenschaftlichen und ästhetischen Standpunkte aus dargestellt. 1 Rthlr. 10 Ngr.

Engel, Johann, Weltpriester und Religionslehrer an der k. k. Ober-Realschule am Schottenfelde in Wien, **Geschichte der Kirche Jesu Christi,** für höhere Lehranstalten bearbeitet. 3 Hefte. Pränumerationspreis 1 Rthlr.

Knoodt, Dr. P., Professor der Philosophie in Bonn, **Günther und Klemens.** Offene Briefe I. 1 Rthlr. 6 Ngr.

Pachmann, Theodor, Doktor und Professor der Rechte an der Universität zu Wien, **Lehrbuch des Kirchenrechtes** mit Berücksichtigung der auf die kirchlichen Verhältnisse Bezug nehmenden österreichischen Gesetze und Verordnungen. 3 Bände. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 5 Rthlr.

Terklau, Math., Weltpriester und Pfarrer, **der Geist des katholischen Kultus.** Eine Darstellung der kirchlichen Personen, Orte, Geräthe, Handlungen und Zeiten in ihrem Bezuge auf die katholische Lehre. Vierte verbesserte Auflage. 15 Ngr.

Wappler, Dr. Anton, Religionslehrer an der Landstraßer k. k. Ober-Realschule, **katholische Religionslehre.** Erster Band. **Glaubenslehre.** 24 Ngr.

Zimmermann, Dr. Robert, ord. ö. Professor der Philosophie an der Prager k. k. Universität, **philosophische Propaedeutik für Obergymnasien.** Zweite Abtheilung: **Formale Logik.** 20 Ngr. — (Die erste Abtheilung: **Empirische Psychologie** erschien 1852.)

Zeitschrift für die gesammte **katholische Theologie.** Herausgegeben von der theologischen Fakultät zu Wien. Verantwortliche Redaktion: Professor Dr. **J. Scheiner, Dr. J. M. Häusle.** Fünfter Band in 3 Heften 2 Rthlr. — (Jährlich erscheint ein Band von 3 Heften.)

Bei **Franz Kirchheim** in Mainz ist erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz zu haben:

Die billigste und beste Ausgabe von

Rodriguez, Alphons (Priester der Gesellschaft Jesu), **Uebung der christlichen Vollkommenheit.** Neu übersetzt von **Christoph Kleyboldt,** Priester der Diöcese Münster. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Erste Lieferung. geh.
1 fl. od. 18 Sgr.

☞ **Das ganze Werk wird drei starke Octavbände (zus. ca 90 Bogen) bilden und den Preis von 6 fl. oder 3 Rthlr. 18 Sgr. in keinem Falle übersteigen.**

Statt einer Anpreisung von unserer Seite, erlauben wir uns hier die Empfehlung des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Mainz abzudrucken:

„Das Buch „Rodriguez, Uebung der christlichen Vollkommenheit," welches hier dem katholischen Publicum in Deutschland in einer neuen Uebersetzung zugänglich gemacht wird, genießt bei allen Lehrern des geistlichen Lebens im Umfange der ganzen katholischen Kirche ein so unbestrittenes Ansehen, und hat zur Förderung frommer, nach Vollkommenheit strebender Seelen schon so unaussprechlich Vieles geleistet, daß es einer Approbation durch

einen einzelnen Bischof nicht mehr bedarf. Indem ich daher diese, nur was die neue Uebersetzung angeht, hiermit zu ertheilen für nöthig halte, fühle ich mich gedrungen, den Gebrauch dieses Werkes allen nach Heiligung ihrer Seelen verlangenden katholischen Christen, insbesondere aber unseren geliebten Diöcesanen, namentlich allen Priestern, angelegentlich zu empfehlen.

Mainz, den 21. Februar 1854.

† Wilhelm Emmanuel,
Bischof von Mainz."

Die Bearbeitung ist nach dem Urtheile aller Sachkundigen ausgezeichnet gelungen; die zweite Lieferung, womit der erste Band geschlossen ist, erscheint nächster Tage.

Im Verlage der M. Rieger'schen Buchhandlung in Augsburg ist erschienen und als Fortsetzung an die Abonnenten versandt:

Bellarmin, Card. E. S. J. **Robert, Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens.** Uebersetzt von Dr. Viktor Philipp Gumposch. Vierzehnter Band. gr. 8. 45 Bogen. Augsburg 1853. Preis 2 fl. 15 kr. oder 1¼ Rthlr. Alle 14 Bände kosten fl. 23. 33 kr. oder Rthlr. 13. 10 Ngr.

Die Linzer theol. Monatsschrift Jahrgang 1853. pag. 367 führt dieses Werk mit nachstehender Rezension an:

„Der vorliegende Band von Bellarmin's ausgezeichneten Kontroversen enthält die äußerst wichtige Lehre von dem Verluste der Gnade und den darauf folgenden Uebeln, oder die Lehre von der Sünde und deren Strafen. Kein Theolog verkennt die Wichtigkeit richtiger Ansichten in diesem Punkte, sowohl für die Dogmatik, als die Moral. Wie meisterhaft und gründlich der große Kardinal nun derlei Hauptlehren der Kirche darzustellen weiß, davon ist Jeder, der nur ein paar Blätter eines Bellarminischen Werkes gelesen, vollständig überzeugt. Da sich aber die Irrthümer der sogenannten Reformatoren größtentheils auf ihre falsche Auffassung der Sünde und deren Folgen zurückführen lassen, so hat der Kontroversist besonders dieser Partie seine volle Aufmerksamkeit angedeihen lassen. Klar stellt er die katholische Lehre dar, scharf beleuchtet er den Irrthum der Gegner und führt solche Bollwerke von Beweisen für die Wahrheit auf, daß sich nur verblendete Gemüther vor derselben verschließen können. Wir haben uns schon bei Besprechung früherer Lieferungen dieses Werkes dahin ausgesprochen, daß dieses Hauptwerk des großen Streiters der Kirche eine unerschöpfliche Fundgrube tüchtiger, theologischer Bildung und der gesündesten Polemik für alle Zeiten bleibe, ein

Urtheil, welches wir, nachdem wir diesen Band zur Durchsicht genommen, aus vollem freudigen Herzen wiederholen."

Da die Bearbeitung dieser deutschen Ausgabe viele Schwierigkeiten mit sich brachte und mit großer Sorgfalt geschah, so konnte dessen Druck nur langsam vorwärts schreiten, wir lassen daher den Subscriptionspreis von 3 kr. oder 1 Sgr. per Bogen gr. 8. noch 1 Jahr bestehen und bitten die Herren Abonnenten, sich die allenfallsigen Lücken, welche durch das langsame Erscheinen entstanden sind, jetzt zu completiren.

Die Verlagshandlung.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Kirchliche Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung.

Das Rechtsgesetz ist der Träger alles corporativen Lebens; jede Corporation hat aber, wie ihre besondere Organisation, so auch ihre eigenthümlichen daraus resultirenden Gesetze, welche das gesammte Leben derselben leiten und bestimmen. Wird diesen Gesetzen wo immerher Abbruch gethan, so erleidet nothwendig das Leben der Körperschaft, in den einzelnen Gliedern und in der Gesammtheit derselben, Störung und Schwächung; und wo das Walten des Gesetzes durch längere Zeit ganz unterbrochen und gehindert wird, tritt nothwendig Auflösung und Verfall des ganzen corporativen Lebens ein.

Dies ist das Schicksal der Kirche überall, wo sie durch lange Zeit ihrem natürlichen Rechtsboden entrückt und allein auf das Staatsgesetz gestellt wird; denn in Folge dessen werden nothwendig in ihrem innern Leben allerhand abnorme, anomale und rechtswidrige, ihrer Wohlfahrt mehr

oder weniger verderbliche Zustände herrschend. — Um diese allgemeine Wahrheit an einem einzelnen Gegenstande anschaulich zu machen, wählen wir zum Vorwurfe einer besondern Erörterung die *Pfarrconcursprüfung*.

Das Kirchengesetz hatte diesen, auch dem oberflächlichsten Blicke wichtig erscheinenden Gegenstand des kirchlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen auf das genaueste bestimmt; und wie überall so hatte die Kirche auch hier ihre hohe Weisheit als Gesetzgeberin beurkundet, indem ihre Anordnungen über den genannten Gegenstand nicht nur das allgemein kirchliche Interesse sicher stellten, sondern auch den individuellen Ansprüchen aller Betheiligten volle Rechnung trugen. Aber — leider wurden diese, schon aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts datirenden, vortrefflichen und weisen kirchlichen Vorschriften über die zum Behufe der Besetzung von Pfarrpfründen vorzunehmende Prüfung auch in Deutschland wenig oder gar nicht beobachtet; und vorzüglich war es das 18. Jahrhundert, welches sich auch dadurch als das „abgestandenste aller christlichen Jahrhunderte" charakterisirte, daß die in seiner ersten Hälfte vom römischen Stuhle erflossenen Gesetze über Pfarrconcursprüfung selbst von Jenen häufig ganz ignorirt wurden, welche zur strengsten Handhabung derselben berufen waren.

Dies gesetzlose und ungebundene Walten auf kirchlichem Boden gab der *Staatsgewalt* willkommene Veranlassung, mit ihrem Gesetze dagegen einzuschreiten. Sie bemächtigte sich demnach dieses Gegenstandes und erließ seit den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts *ihre* Gesetze über Pfarrconcursprüfung; und Jene, welche sich über die diesfälligen Kirchengesetze hin-

weggesetzt hatten, mußten sich nun unter das Gesetz der Staatsgewalt beugen, denn diese wußte die genaue Befolgung desselben zu erzwingen.

In Folge dessen sind fast in allen Ländern Deutschlands, wo die Kirche Bestand hat, die staatsgesetzlichen Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung herrschend geworden, und ein nicht geringer Theil des Klerus kennt die darüber bestehenden kirchlichen Vorschriften gar nicht. Eine unparteiische Würdigung dieser letztern wird es aber Jedermann nahe legen, daß dieselben aufs Vollkommenste auch jedem Interesse entsprechen, das die Staatsgewalt nur immer an der Pfarrconcursprüfung nehmen kann.

A. Anforderungen der Kirche an die Bewerber um Seelsorgsämter vor dem Concil von Trient.

§. 1. Prüfung der Kirchenamts-Candidaten in der ältesten Zeit.

Die Kirche, durchdrungen von dem Bewußtsein der hohen Würde des Priesterthums, hat von Urbeginn Niemanden zu einer Weihe und dem damit verbundenen Kirchendienste zugelassen, ohne ihn über seine Würdigkeit und Tüchtigkeit dazu strenge zu prüfen.

Da in den ältesten Zeiten der Kirche Geistliche nur für den Dienst und das Amt an einer bestimmten Kirche ordinirt wurden, so fiel die Prüfung für das Kirchenamt mit der Prüfung für Empfang der Weihe zusammen. Nur sittlich Würdigen und zur Verwaltung eines Kirchenamtes Tüchtigen durften die kirchlichen Weihen ertheilt werden.

Wer von Kindheit auf dem Dienste der Kirche gewidmet worden war, mußte von den untergeordneten Kirchendienern unterrichtet und zu den Verrichtungen des Kirchendienstes angewiesen werden; und nur wenn er bis zum Mannesalter hin sich durch ehrbaren Wandel und vorzugsweise durch Keuschheit und Enthaltsamkeit, sowie durch Reinheit des Glaubens bewährt hatte, wurde er nach dem Zeugnisse des Papstes Siricius für würdig gehalten, zu höhern Aemtern und Weihen emporzusteigen [1]). Eben so war es es nach dem spätern Zeugnisse des Papstes Innocenz I, wenn als Ehemänner Getaufte dem Kirchendienste sich widmen wollten [2]).

1) *Siricius* P. ad Himerium Tarracon. a. 385 cap. 9: „Quicunque itaque se Ecclesiae vovit obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari. Qui accessu adolescentiae usque ad tricesimum aetatis annum, si probabiliter vixerit, una tantum, et ea, quam virginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus, acolythus et subdiaconus esse debebit; postque ad diaconii gradum, si se ipse primitus continentia praeeunte dignum probarit, accedat. Unde si ultra quinque annos laudabiliter ministrarit, congrue presbyterium consequatur. Exinde, post decennium, episcopalem cathedram poterit adipisci, si tamen per haec tempora integritas vitae ac fidei ejus fuerit approbata.“ (Pontificum Roman. Epistolae genuinae. Ed. *Schoenemann*. Gottingae 1796. pag. 412 s.)

2) *Innocentius* P. ad Felicem Nucerin. a. 417. c. 4.: „Laici vero, qui habentes uxores baptizati sunt, ac sic se instituerunt, ut opinio eorum in nullo vacillet, ut aut clericis juncti sint, aut monasteriis, ex quo baptizati sunt, haeserint, et si non concubam, non pellicem noverint, si in omnibus bonis operibus vigilaverint, non prohibentur hujusmodi ad clericatus sortem assumi. Ita jane, ut in eos tempora a majoribus constituta serventur. Nec cito quilibet lector, cito acolythus, cito diaconus, cito sacerdos fiat: qui in minoribus officiis si diu perdurent, et vita eorum pariter et obsequia comprobantur, ut ad sacerdotium postea emensis stipendiorum meritis veniant, nec

Bei dieser Prüfung der um ein Kirchenamt sich Bewerbenden stand natürlich die Frage nach der sittlichen Würdigkeit derselben, d. h. nach ihrer Unbescholtenheit, Frömmigkeit und ihrem Tugendeifer obenan; deshalb schrieb P. Siricius an die gallischen Bischöfe: „Wie versteht ihr denn das Wort des Apostels 1. Cor. 6, 9: Weder die Hurer noch Götzendiener und dergleichen werden das Reich Gottes besitzen? wenn ihr keinen Unterschied zwischen einem Guten und Bösen, zwischen Gerechten und Unfrommen, einem Wollüstigen und Keuschen, einem Liebhaber des Gesetzes und einem Zöllner machet? Solche werden Diener oder Priester nicht Christi, sondern des Antichrists werden. Und wo bleibt denn der Befehl des h. Apostels Paulus, der da als Vorbild eines Bischofs ausspricht, wie ein zu Weihender beschaffen sein müsse, wenn er 1. Timoth. 3, 2 sagt: er sei untadelhaft, nüchtern und keusch? Wie ist der ohne Tadel, der das Taufgelöbniß nicht bewahren konnte? Welch ein neuer Uebergriff! Demjenigen das Priesteramt anzuvertrauen, dem allein die Buße gebührte?" [1]).

---

praeripiant quod vita probata meretur accipere." *Schoenemann* l. c. p. 656 s.

1) *Siricius* ad Gallos episcopos c. 3.: Quomodo illud intelligitur: *Neque fornicarii, neque idololatrae* et ceteri tales *regnum Dei possidebunt*, si nihil inter bonum et malum, inter justum et impium, inter luxuriosum et pudicum, inter observantem legem et publicanum intersit? Fient tales ministri vel sacerdotes, non Christi, sed potius antichristi. Et ubi est illud, quod sanctus apostolus Paulus, qui formam tulit episcopi, qualis esset ordinandus, ante praecepit dicens: *Irreprehensibilem, sobrium et pudicum* etc. Quomodo hic irreprehensibilis est, qui baptismi sacramentum non potuit custodire? O nova praesumtio! Huic sacerdotium creditum, cui poenitentia sola debetur." *Schoenem.* l. c. p. 467 s.

Nach der sittlichen Würdigkeit kam bei Bestellung zu Kirchenämtern die Tüchtigkeit der Bewerber in Anschlag, d. h. die Tauglichkeit derselben zur Verwaltung der ihnen zu übertragenden kirchlichen Dienste und Aemter, welche auf Kenntniß und Wissenschaft sowohl, als auf praktischer Gewandtheit in Verrichtung der mit den verschiedenen Aemtern verbundenen kirchlichen Funktionen beruhte. Solche Kenntniß und Gewandtheit mußten sich die in den Dienst der Kirche Eintretenden dadurch erwerben, daß sie von der Geistlichkeit sich nicht nur unterrichten, sondern auch praktisch in den Kirchendienst durch lange Zeit und alle Stufen desselben hindurch einüben ließen. Insbesondere wurde also gründliche Kenntniß und Wissenschaft von denen gefordert, welche ein kirchliches Lehramt bekleiden sollten. Deshalb tadelte Papst Siricius den hie und da eingeschlichenen Mißbrauch aufs Schärfste, Ungetaufte und Laien, die da noch keinerlei Kirchendienst versehen und nichts gelernt, zum Lehramte eines Presbyter oder Diakon zu bestellen [1]).

§. 2. In späterer Zeit.

Als sich im Laufe der Zeit die Disciplin der Kirche so gestaltete, daß mit dem Empfang der Weihe nicht also-

---

1) *Siricius* ad Episcopos diversos a. 386. c. 3.: „Contra apostolica praecepta velut lege licitum coepit praesumi, neophytum vel laicum, qui nullo ecclesiastico functus fuerit officio, inconsiderate vel presbyterum vel diaconum ordinare: quasi meliores Apostolis sint, quorum audeant mutare praeceptum. Et qui non didicit, jam docere compellitur. Ita nullus reperitur idoneus clericorum? Nec inter diaconos nec inter alios clericos invenitur, qui sacerdotio dignus habeatur; sed ad condemnationem Ecclesiae laicus postulatur? Quod ne fiat ultra, admoneo.“ *Schoenem*. p. 439.

gleich die Bestellung zu einem Kirchenamte verbunden war, wurden doch die Weihecandidaten in Anbetracht dessen, daß die Weihe die nothwendige Bedingung und die Thür zu einem Kirchenamt sei, vor Empfang derselben über ihre Würdigkeit und Tüchtigkeit zum Kirchendienste wie früher geprüft. Weil diese Prüfung mit Vornahme der Weihe immer wiederkehrte, so nahm sie nach und nach eine stehende gesetzliche Form an, kraft deren die Gegenstände, wie die Dauer derselben, sowie die prüfenden Personen genau bestimmt waren.

Diese Einrichtung tritt ziemlich deutlich in einem Beschlusse des Concils von Nantes [1]) hervor, welches anordnete, daß Alle, die sich dem Kirchendienste widmen wollten, zum Empfang der Weihen in der Bischofsstadt schon am Mitwoch (die Weihen wurden an den vier Samstagen der Quatemberzeiten ertheilt) zugegen sein müßten, denn vor Empfang der Weihe hätten sie eine Prüfung zu bestehen. — Zur Vornahme derselben solle der Bischof einige Priester von denen, die ihm zur Seite stehen, sowie einige andere kluge, im göttlichen Gesetze bewanderte und mit den kirchlichen Satzungen vertraute Männer wählen. — Die Gegenstände der von diesen bischöflichen Examinatoren mit den Ordinanden anzustellenden Prüfung sollten aber sein: ihr Wandel, ihre Abstammung, ihr Vaterland, Alter, ihre Elementarbildung, Ort ihrer Erziehung (die sich dem Kirchendienste widmen wollten, mußten entweder in einem Kloster oder in einem geistlichen Hause erzogen sein), ihre gelehrte und insbesondere theo-

1) Die Abhaltung desselben fält zwischen 658—900. Siehe *Benedict.* XIV. de synodo dioces. l. 5. c. 3. n. 3. und *Doviat* praenotionum canonic. ll. 5. tom. I. Mitaviae et Lipsiae 1776. pag. 370.

logische Bildung, vor Allem aber ihre gründliche und feste Ueberzeugung vom katholischen Glauben und ihre Gewandtheit, denselben einfach und klar darzulegen. — Dem bischöflichen Examinatorium wurde nicht nur Eifer, sondern auch Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit zur Pflicht gemacht, und auf Verletzung derselben Verlust der kirchlichen Würde verhängt sowohl für den unwürdig Geweiheten, als den in seiner Prüfungspflicht unredlich Erfundenen. Diese Prüfung sollte aber drei volle Tage vor dem Ordinationssamstage dauern, und nur die in derselben tüchtig Befundenen von den Archipresbytern dem Bischofe zur Weihe präsentirt werden [1]).

Hätte das Gesetz überall Eingang gefunden und wäre es mit gewissenhafter Strenge gehandhabt worden, so würde die Kirche eines eben so würdigen als tüchtigen Klerus sich erfreut haben; aber wie in der Barbarei der

1) Conc. Nanetens. c. 11.: „Quando Episcopus ordinationes facere disponit, omnes, qui ad sacrum ministerium accedere volunt, feria quarta ante ipsam ordinationem evocandi sunt ad civitatem, una cum archipresbyteris, qui eos repraesentare debent: et tunc Episcopus a latere suo eligere debet sacerdotes et alios prudentes viros, gnaros divinae legis, et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum vitam, genus, patriam, aetatem, institutionem, locum ubi educati sunt, si sint bene literati, si instructi in lege Domini, diligenter investigent; ante omnia, si fidem catholicam firmiter teneant, et verbis simplicibus asserere queant. Ipsi autem, quibus hoc committitur, cavere debent, ne aut favoris gratia, aut cujuscunque muneris cupiditate illecti a vero devient, ut indignum et minus idoneum ad sacros gradus suscipiendos Episcopi manibus applicent. Quod si aliter fecerint, et ille, qui indigne accessit, ab altari removebitur, et illi, qui donum sancti Spiritus vendere conati sunt, coram Deo jam condemnati, ecclesiastica dignitate carebunt. Igitur per tres continuos dies diligenter examinentur, et sic Sabbato, qui probati inventi sunt, Episcopo repraesententur.“ c. 5. D. XXIV.

folgenden Jahrhunderte die Kirchendisciplin überall erschlaffte, so wurden auch die gesetzlichen Vorschriften in Anbetracht der Erfordernisse zum Empfang der Weihen und zur Erlangung von Kirchenämtern nur allzuhäufig ganz übersehen.

Der apostolische Stuhl allein war es, welcher die alten Kirchengesetze über Würdigkeit und Tüchtigkeit derer, die Kirchenämter verwalten sollten, den sie vernachlässigenden Bischöfen ins Gedächtniß rief und die Beobachtung derselben einschärfte. — Dies geschah besonders auf dem allgemeinen Lateranconcil unter Alexander III. im Jahre 1179, welches den Hauptgrundsatz aufs Nachdrücklichste aussprach: bei Ertheilung der h. Weihen und bei Verleihung kirchlicher Aemter sei unverrückt im Auge zu halten die Reife des Alters, Gediegenheit des sittlichen Charakters und wissenschaftliche Bildung. Insonderheit aber sollte auch niedere Kirchenämter, und zwar solche, mit denen Seelsorge verbunden sei, sowie die Leitung einer Pfarrkirche Niemand übernehmen, der nicht das 25. Lebensjahr erreicht und durch Wissenschaft wie durch Sitten empfehlenswerth sei [1]).

Auf diesen Beschluß des Lateranconcils berief sich den Bischöfen Englands gegenüber derselbe P. Alexander III. und verbot aufs Strengste, die Seelsorge Geist-

1) Conc. Lateran. III. cap. 3.: „In cunctis sacris ordinibus et ecclesiasticis ministeriis sunt aetatis maturitas, gravitas morum et literarum scientia inquirenda ... Inferiora etiam ministeria .. et alia, quae curam animarum habent annexam, nullus omnino suscipiat, sed nec paroecialis ecclesiae regimen, nisi qui jam vigesimum quintum annum aetatis attigerit, et scientia et moribus commendandus existat." c. 7. *de electione*. (I. 6.)

lichen anzuvertrauen, welche nicht die vom Lateranconcil geforderten Eigenschaften an sich trügen [1]).

Da das Dekret des 3. allgemeinen Lateranconcils nicht durchgreifend war und troß desselben das frühere Unwesen bei Besetzung der Kirchenämter mit ganz unwürdigen und untüchtigen Leuten fortbestand, so entging dem durchdringenden reformatorischen Geiste des großen Papstes Innocenz III. die Nothwendigkeit nicht, diesem der Kirche so verderblichen Uebel durch scharfe gesetzliche Bestimmungen zu begegnen. Um es den Bischöfen unmöglich zu machen, die Kirchenpfründen nur nach Gunst zu vergeben, verordnete er auf dem im Jahre 1215 von ihm gehaltenen allgemeinen Lateranconcil: es solle alljährlich auf der Provincialsynode einer der vorzüglichsten Gegenstände die sorgfältige Untersuchung sein, ob die Bischöfe die Kirchenpfründen an Würdige und Tüchtige vergeben. Wer von ihnen nach ein- und zweimaliger Mahnung hierin schuldig befunden werde, solle durch das Provincialconcil von der Verleihung der Beneficien suspendirt und die Ausübung dieses Rechtes einer gewissenhaften und umsichtigen Person übertragen werden. Dasselbe solle in Ansehung der Capitel gelten, welche sich in Vergebung der Pfründen Etwas zu Schulden kommen lassen. Wenn aber der Metropolit in diesem Stücke sich versündige, soll das Concil darüber dem höheren kirchlichen Richter An-

---

1) „Arctius inhibemus, ne personas, qui in ecclesiis tui episcopatus ad curam animarum fuerint ordinandae, in ipsis instituas, nec aliqua occasione, vel etiam literarum nostrarum obtentu institui patiaris, quae scientia, moribus et aetate, Concilii non congruant institutis.“ c. 4. *de aetate et qualitate* (I. 14.)

zeige machen. Von der verhängten Suspension solle aber nur der Papst lossprechen können [1]).

Fürwahr Bestimmungen, deren gewissenhafte Handhabung die sicherste Bürgschaft für eine der Kirche heilsame Besetzung der Pfründen gewesen wäre. Aber leider war die Kirche nicht so glücklich, die wohlthätigen Wirkungen dieses Kirchengesetzes lange zu genießen [2]). Die

1) Conc. Lateran. IV. c. 30.: *Grave nimis* est et absurdum, quod quidam ecclesiarum Praelati, cum possint viros idoneos ad ecclesiastica beneficia promovère, assumere non verentur indignos, quibus nec morum honestas, nec literarum scientia suffragatur, carnalitatis sequentes affectum, non judicium rationis: unde quanta ecclesiis damna proveniant, nemo sanae mentis ignorat. Volentes igitur huic morbo mederi, praecipimus, ut praetermissis indignis idoneos assumant, qui Deo et ecclesiis velint et valeant gratum impendere famulatum, fiatque de hoc in provinciali concilio diligens inquisitio annuatim: ita, ut qui post primam et secundam correctionem fuerit repertus culpabilis, a beneficiis conferendis per ipsum concilium suspendatur, instituta in eodem concilio persona provida et honesta, quae suspensi suppleat defectum in beneficiis conferendis. Et hoc ipsum circa capitula, quae in his deliquerint, observetur. Metropolitani vero delictum superioris judicio relinquatur, ex parte concilii nunciandum. Ut autem haec salubris provisio pleniorem consequatur effectum, hujusmodi suspensionis sententia praeter Romani Pontificis auctoritatem, aut proprii Patriarchae, minime relaxetur." c. 29. de *praebendis*. (III. 5.)

2) Schon P. Gregor X. sah sich genöthigt, auf dem allgemeinen Lyoner Concil im Jahre 1274 das obige Statut Alexanders III. wieder einzuschärfen: *Licet canon*, a felicis recordationis Alexandro Papa III. praedecessore nostro editus, inter cetera statuerit, ut nullus regimen ecclesiae parochialis suscipiat, nisi vigesimum quintum aetatis annum attigerit, ac scientia et moribus commendandus existat, quodque talis ad regimen assumptus hujusmodi, si monitus, non fuerit praefixo a canonibus tempore in presbyterum ordinatus, a regiminis ejusdem amoveatur officio, et alii conferatur; quia tamen in observatione canonis memorati se multi exhibent negligentes: nos periculosam illorum negligentiam volentes juris executione suppleri, praesenti

auch nach Innocenz III. fortdauernden Kämpfe zwischen der Staats- und Kirchengewalt, das Sinken der Autorität des apostolischen Stuhles seit Beginn des 14. Jahrhunderts, die im Laufe desselben in Folge des päpstlichen Schisma einreißende schreckliche Verwirrung im öffentlichen Leben der Kirche und die im Gefolge derselben im 15. Jahrhunderte auftretende revolutionäre Tendenz gegen die oberste Kirchengewalt — waren Zustände, unter denen die Feier der Provinzialconcilien, denen die Handhabung der Kirchengesetze anheim gegeben war, immer mehr in Verfall gerieth. Die Bischöfe waren wieder in der Regierung ihrer Diöcesen ohne höhere kirchliche Controle, und das Unwesen in Besetzung aller Kirchenpfründen und der Seelsorgsämter war das alte.

Bei solchen Uebelständen schlug die revolutionäre Tendenz gegen den Stuhl des h. Petrus zu Anfang des 16. Jahrhunderts auf deutschem Boden in offenen Aufstand aus, welcher in kurzer Zeit fast den ganzen europäischen Norden mit sich fort- und von der Kirche losriß. Es wäre nicht also gekommen, wenn der Clerus nicht so arg verkommen und höhere und niedere Kirchenämter in besseren Händen gewesen wären.

§. 3. Decrete des h. Concils von Trient über Besetzung von Seelsorgspfründen.

Diese offenbare Lage der Dinge gebot der Kirchenversammlung von Trient, welche berufen war, die Kirche

decreto statuimus, ut nullus ad regimen parochialis ecclesiae assumatur, nisi sit idoneus moribus, scientia et aetate; decernentes, collationes de parochialibus ecclesiis iis, qui non attigerint vigesimum quintum annum, de cetero faciendas viribus omnino carere." c. 14. de *electione* in VI. (I. 6.)

nach allen Seiten zu verbessern, über die Besetzung der Seelsorgspfründen für alle Zukunft so feste bindende Bestimmungen zu geben, daß das Heil der Seelen fortan nur würdigen und tüchtigen Händen anvertraut, andererseits aber auch allen begründeten Rechtsansprüchen auf Besetzung dieser Beneficien volle Genüge geleistet werde.

Unter ausdrücklicher Berufung auf die vom apostolischen Stuhle erflossenen Gesetze sprach das Concil feierlich den durch alle Jahrhunderte bewährten Hauptgrundsatz aus: *alle niederen, vorzugsweise alle Seelsorgspfründen sollten nur würdigen und tüchtigen Persönlichkeiten verliehen werden* [1].

Das Urtheil aber über die Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Verwaltung eines Kirchenamtes sollte ferner nicht mehr dem Ermessen Jener anheimgestellt sein, denen das Vorschlags- oder Präsentationsrecht auf Kirchenpfründen zusteht; sondern alle von wem immer für erledigte Beneficien in Vorschlag Gebrachten sollten in dieselben nicht eingesetzt und confirmirt werden, *ehe sie nicht in einer von den betreffenden Ordinarien abzuhaltenden Prüfung als tüchtig befunden* worden seien. Nur allein die von Universitäten Vorgeschlagenen sollten von dieser Prüfung befreit sein [2].

---

1) Sess. VII. c. 3. de Reform.: „Inferiora beneficia ecclesiastica, praesertim curam animarum habentia, personis dignis et habilibus, et quae in loco residere ac per se ipsos curam ipsam exercere valeant, juxta constitutionem Alexandri III. in Lateranensi, quae incipit: *Quia nonnulli*, et aliam Gregorii X. in generali Lugdunensi concilio, quae incipit: *Licet canon*, editam conferantur. Aliter autem facta collatio sive provisio omnino irritetur, et ordinarius collator poenas constitutionis concilii generalis, quae incipit: *Grave nimis*, se noverit incursurum."

2) Sess. VII. c. 13. de Reform.: „Praesentati seu electi vel

Aber auch dieses in Betreff aller und jeder Kirchenpfründen erlassene Gesetz schien der Kirchenversammlung noch nicht volle Gewähr für die wünschenswerthe Besetzung der Pfarrpfründen durch Weltgeistliche zu geben. Der schwierigen Aufgabe, diese so viel möglich sicher zu stellen, entledigte sich das Concil in bewunderungswürdiger Weise durch das in der 24. Sitzung im 18. Hauptstücke erlassene berühmte Decret über Pfarrconcursprüfung.

B. Bestimmungen des h. Concils von Trient über Pfarrconcursprüfung.

§. 4. Vorbemerkung.

Bevor wir den Inhalt des Tridentinischen Decretes Sess. 24. c. 18. de Reform. erklärend darlegen, müssen wir die Bemerkung vorausschicken, daß die von uns im Folgenden beizubringenden Erklärungen nicht andere als authentische sein dürfen. Denn da Papst Pius IV. in der Bulle vom 26. Januar 1564 verboten hat, daß irgend Jemand es unternehme, über die Decrete des h. Concils von Trient Commentare und Erklärungen zu veröffentlichen und daß solche zu geben nur allein dem apostolischen Stuhle zustehe [1], so werden wir eben nur vom

nominati a quibusvis ecclesiasticis personis, etiam sedis apostolicae nunciis, ad *quaevis ecclesiastica beneficia* non instituantur, nec confirmentur, neque admittantur, etiam praetextu cujusvis privilegii, seu consuetudinis etiam ab immemorabili tempore praescriptae, nisi fuerint prius a locorum ordinariis examinati et idonei reperti. Et nullus appellationis remedio se tueri possit, quominus examen subire teneatur. Praesentatis tamen, electis seu nominatis ab universitatibus seu collegiis generalium studiorum exceptis."

1) „Ad vitandum praeterea perversionem et confusionem, quae oriri posset, si unicuique liceret, prout ei liberet, in decreta concilii

apostolischen Stuhle erflossenen Erklärungen über das genannte Decret der letzten allgemeinen Kirchenversammlung beibringen, wie solche vorzugsweise in dem berühmten Werke des Papstes Benedict XIV. de synodo dioecesana [1]), oder in besonderen Declarationen vorliegen, welche

---

commentarios et interpretationes suas edere, apostolica auctoritate inhibemus omnibus, tam ecclesiasticis personis, cujuscunque sint ordinis, conditionis et gradus, quam laicis, quocunque honore et potestate praeditis, praelatis quidem sub interdicti ingressus ecclesiae, aliis vero, quicunque fuerint, sub excommunicationis latae sententiae poenis, ne quis sine auctoritate nostra audeat ullos commentarios, glossas, annotationes, scholia, ullumve omnino interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocunque modo edere, aut quicquam quocunque nomine, etiam sub praetextu majoris decretorum corroborationis aut exsecutionis, aliove quaesito colore statuere. Si cui vero in eis aliquid obscurius dictum et statutum fuisse, eamque ob causam interpretatione aut decisione aliqua egere visum fuerit, ascendat ad locum, quem Dominus elegit, ad sedem videlicet apostolicam, omnium fidelium magistram, cujus auctoritatem etiam ipsa sancta synodus tam reverenter agnovit. Nos enim difficultates et controversias, si quae ex eis decretis ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque sancta synodus decrevit, reservamus, parati, sicut ea de nobis merito confisa est, omnium provinciarum necessitatibus ea ratione, quae commodior nobis visa fuerit, providere; decernentes nihilominus irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.“.

1) Ueber die Auctorität seines genannten Werkes spricht zwar P. Benedict XIV. in der Praefatio also: „At, ubi neque a Romanis Pontificibus Praedecessoribus nostris, neque a nobis ipsis aut in Bullario, aut alibi, Apostolica auctoritate quidquam definitum est, ac generaliter omnibus in rebus, quibus nullum ex publica Ecclesiae auctoritate pondus accessit, nihil nos definire, ac veluti decretorium exhibere intendimus. Ea enim nobis et semper fuit, et adhuc mens est, ut sententiam nostram proponentes, hanc eatenus tueamur, quatenus illi ex rationibus et auctoritatibus, quae nos ad eam amplectendam impulerunt, satis roboris et firmitatis adesse dignoscatur; libentique animo subscribimus doctrinae scriptoris egregii Melchioris

von der zum Behufe der Erklärung des Concils bestehenden S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum [1]) erflossen sind.

Cani, qui lib. 6. de Locis theologicis cap. 8. in responsione ad nonum argumentum, de libris agens, qui a summis Pontificibus conscripti publicantur, haec ait: *Cum edunt libros de re qualibet Romani Pontifices, sententiam suam ut homines alii docti exprimunt, non tanquam Ecclesiae judices de fide pronunciant.*" (Benedicti XIV. P. M. de Synodo dioecesana libri tredecim. Editio Mechlini. 1842. Tom. I. pag. 29 s.); aber wenn der gelehrte Papst selbst nicht leicht einen Satz aufstellt, ohne ihn durch Entscheidungen des apostolischen Stuhles zu erhärten, so ist sein Werk de Synodo dioecesana durch Viele seiner Nachfolger in amtlichen Hinweisungen auf dasselbe autorisirt worden.

1) Dieser durch die Constitution *Alias* Pius' IV. vom 2. August 1564 eingesetzten Congregation wies Sixtus V. durch seine Constitution *Immensa aeterni Dei* vom 22. Januar 1587 ihren Geschäftskreis mit folgenden Worten an: „Deo patri misericordiarum gratias agentes, qui in oecumenico concilio Tridentino Spiritus sancti lumine diffuse catholicam veritatem omnibus patefecit, haereses nostrorum temporum confutavit, mores et disciplinam restituit, ejusdemque concilii decreta ab omnibus observari volentes, cum ad singularem Romani Pontificis auctoritatem tantumodo spectet generalia concilia indicere, confirmare, interpretari, et ut ubique locorum serventur, curare ac praecipere §. 1. Eorum quidem decretorum, quae ad fidei dogmata pertinent, interpretationem nobis ipsis reservamus, Cardinalibus vero praefectis interpretationi et executioni concilii Tridentini, si quando in his quae de morum reformatione, disciplina ac moderatione, et ecclesiasticis judiciis aliisque hujusmodi statuta sunt, dubietas aut difficultas emerserit, interpretandi facultatem, nobis tamen consultis, impartimur. Et quoniam eodem concilio Tridentino decretum est, synodos provinciales tertio quoque anno, dioecesanas singulis annis celebrari debere, id in executionis usum ab iis quorum interest, induci eadem Congregatio providebit. Provincialium vero, ubivis terrarum illae celebrentur, decreta ad se mitti praecipiet, eaque singula expendet et recognoscet. Patriarcharum praeterea, Primatum, Archiepiscoporum et Episcoporum (quibus beatorum Apostolorum limina certo constituto tempore visitare alia nostra sanctione

§. 5. Anordnung des Stoffes.

Da der Hauptinhalt der Tridentinischen Verordnung Sess. 24. c. 18. de Reform. in der zur Besetzung der Pfarrpfründen abzuhaltenden Concursprüfung besteht, so werden wir die wesentlichen Bestimmungen derselben in der Ordnung darlegen, daß wir

I. von den Pfründen, welche auf Grund einer mittelst oder ohne Concurs gehaltenen Prüfung zu bestehen sind,

II. von den diese Prüfung vornehmenden Personen,

III. von den Gegenständen,

IV. von den rechtlichen Wirkungen dieser Prüfung handeln, und

V. die Frage über die Dispens von dieser Prüfung besprechen.

---

jussum est) postulata audiat, et quae Congregatio ipsa per se poterit, ex charitatis et justitiae norma expediat, majora ad nos referat, qui fratribus nostris Episcopis, quantum cum Domino licet, gratificari cupimus. Item ab iisdem Praesulibus ecclesiarum exposcat, quae in ecclesiis eorum curae ac fidei commissis Cleri populique morum disciplina sit, quae concilii Tridentini decretorum, cum in omnibus, tum praesertim in residentiae munere, executio, quae item piae consuetudines, et qui omnium denique in via Domini sint progressus, ipsisque det literas ex formula praescripta in testimonium obitae per eos visitationis liminum sanctorum eorundem Apostolorum. Habeat ibidem Congregatio auctoritatem promovendi reformationem Cleri et populi, nedum in Urbe et statu ecclesiastico temporali, sed etiam in universo christiano orbe, in iis quae pertinent ad divinum cultum propagandum, devotionem excitandam, et mores christiani populi ad praescriptum ejusdem Concilii componendos, atque ad rationes difficillimis his perturbatisque temporibus necessarias confirmandos, quo uberius divinae misericordiae vim in nobis sentiamus, justamque viam atque animadversionem effugiamus.“ Magn. *Bullarium* Roman. Edit. *Luxemburg.* fol. 1727. Tom. II. pag. 670 a.

I. Von den mittelst oder ohne Concurs zu besetzenden Pfründen.

§. 6. Pfründen, zu deren Besetzung ein Concurs ausgeschrieben werden soll.

Da das Dekret des h. Concils von Trient Sess. 24. c. 18 de Reform., wie schon die Ueberschrift [1]) und die Eingangsworte desselben [2]) lehren, nur die Art und Weise bestimmt, wie erledigte Pfarr- oder Seelsorgspfründen besetzt werden sollen, so ergibt sich aufs Unzweifelhafteste, daß laut Verordnung dieses Decretes nur dann ein Aufruf zur Bewerbung um eine erledigte Pfründe zu erlassen sei, wenn dieselbe eine Pfarr- oder Seelsorgspfründe ist.

Das h. Concil verordnet nämlich: es solle der Bischof bei Erledigung einer Pfarrpfründe ungesäumt einen tüchtigen Vicar bestellen, welcher die Seelsorge bis zur Anstellung eines neuen Vorstehers zu verwalten habe. Ferner solle der Bischof und der Inhaber des Patronatrechtes innerhalb 10 Tagen oder einer andern vom Bischofe zu bestimmenden Frist einige zur Verwaltung der erledigten Kirche taugliche Geistliche namhaft machen. Doch soll dies auch Anderen freistehen — zu dem Zwecke, damit über das Alter, die Sitten und die Tüchtigkeit all der Namhaftgemachten eine sorgfältige Untersuchung vorgenommen werden könne. Auch sollen, wenn dies

---

1) „Ecclesia *parochiali* vacante deputandus ab episcopo vicarius, donec illi provideatur de *parocho*. Nominati ad *parochiales* qua forma et a quibus examinari debent."

2) „Expedit maxime animarum saluti, a dignis atque idoneis *parochis* gubernari . . . Quum *parochialis* ecclesiae vacatio . . contigerit etc."

anders zuträglich erscheint, durch einen öffentlichen Erlaß Alle, die sich der Prüfung unterziehen wollen, dazu aufgefordert werden [1]).

Dieser Aufruf der Bewerber um eine erledigte Pfarrpfründe, sich der zur Bewährung ihrer Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes vorzunehmenden Prüfung zu unterziehen, heißt die Ausschreibung des Pfarrconcurses.

Der Zweck dieses Aufrufes ist aber selbstverständlicher Weise kein anderer, als daß aus einer Mehrzahl von Candidaten der Würdigste und Tüchtigste gewählt werden könne. Wenn nun aber auch die Kirche an Alle, welche ein Recht auf Besetzung von Pfarrpfründen haben, die Forderung stellt, für dieselben nur den Würdigsten und Tüchtigsten zu wählen, so überläßt doch das Concil von Trient nur in den wenigsten Fällen diese Wahl der Einsicht und dem Gewissen der dazu berechtigten Personen, sondern will dieselbe auf Grund einer mit den Bewerbern vorgenommenen Concursprüfung von denselben getroffen wissen.

Es gilt aber dies tridentinische Decret

---

1) „Debeat episcopus statim, habita notitia vacationis ecclesiae, si opus fuerit, idoneum in ea vicarium cum congrua ejus arbitrio fructuum portionis assignatione constituere, qui onera ipsius ecclesiae sustineat, donec ei de rectore provideatur. Porro episcopus, et qui jus patronatus habet, intra decem dies vel aliud tempus ab episcopo praescribendum idoneos aliquot clericos ad regendam ecclesiam coram deputandis examinatoribus nominet. Liberum sit tamen etiam aliis, qui aliquos ad id aptos noverint, eorum nomina deferre, ut possit postea de cujuslibet aetate, moribus et sufficientia fieri diligens inquisitio. Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari.“

zur Besetzung erledigter Pfarrpfründen überhaupt nur von Säcularpfründen, d. h. von Seelsorgspfründen, die ihrer Stiftung gemäß allein Säcular- oder Weltgeistlichen verliehen werden dürfen — im Gegensatz zu Regular- oder Klosterpfründen, welche ausschließlich Ordensgeistlichen zu verleihen sind [1]). Daß überhaupt das h. Concil von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. nur die Besetzung erledigter Säcularpfründen regeln wollte, ist durch die h. Congregation des Concils, so wie durch Decret der Rota vom 8. November 1596 entschieden worden [2]).

---

1) Conc. Trident. Sess. 14. c. 10. de Reform.: „Regularia beneficia, in titulum regularibus professis provideri consueta, quum per obitum, aut resignationem vel alias illa in titulum obtinentis vacare contigerit, religiosis tantum illius ordinis, vel iis, qui habitum omnino suscipere et professionem emittere teneantur, et non aliis, ne vestem lino lanaque contextam induant, conferantur."

2) „Principaliter dubitatur, an in beneficiis regularibus curatis faciendus sit concursus. In quo respondetur *negative*, nam de his non loquitur Concilium dicto cap. 18. et ita censuit s. Congregatio his verbis: *Hoc decretum de concursu non habet locum in beneficiis regularibus, quae regularibus conferri consueverunt.* Prout Rota in una Ferrarien. parochialis, 8 Novembris 1596. Quod videtur procedere, etiamsi sint solita commendari saecularibus, ut in sequenti declaratione s. Congregationis die 26 Julii 1590: Congregatio censuit, in prioratibus regularibus habentibus curam animarum solitis commendari saecularibus non requiri concursum. In *Nicolai Garciae* Tractatus de Beneficiis. Lugduni 1701. fol. Tom. II. pag. 170. num. 197 s.

Da Garcias in der a. Stelle nicht das Datum der von ihm angeführten Declaration der Congr. Conc. beibringt, so führen wir zum verstärkten Beweise der Sache den Beschluß des im Jahre 1586 gehaltenen Provincialconcils von Bologna auf, wo es Cap. 2 *De quibus beneficiis edictum sit proponendum per concursum* heißt: „Hoc edictum non pertinet ad beneficia regularia, quae regularibus conferri consueverunt." Die Beschlüsse dieses Concils sind von der s. Congr.

Zu diesen Säkular-Curat-Pfründen, für deren Wiederbesetzung nach Anordnung des Tridentinums ein Concurs ausgeschrieben werden soll, gehören:

1) alle Pfründen der freien bischöflichen Verleihung (liberae collationis episcopalis), d. h. alle jene Seelsorgspfründen, welche der Bischof frei, ohne durch ein sonst Jemanden zustehendes Collations-, Präsentations- oder Nominationsrecht beschränkt zu sein, verleihen kann.

Die Kirche will vorzugsweise den Bischof über jeden Verdacht, er vergebe die Pfründen nach Gunst, erhaben sehen. Damit ein solcher Verdacht nicht Platz greifen könne, soll der Bischof die seiner Verleihung zustehenden Curatbeneficien nur auf Grund der mit den Bewerbern vorgenommenen Concursprüfung vergeben [1]). Aus diesem Grunde schärfte P. Pius V. in seiner Constitution *In conferendis* vom 18. März 1567 vorzüglich die Beobachtung des tridentinischen Dekretes ein [2]).

Conc approbirt worden und *Garcias* sagt von demselben: „in quo continentur omnia ex ipso Concilio Tridentino et ejus mente et ex declarationibus Congregationis Concilii, et traditur forma in hujusmodi examinibus et concursibus servanda." l. c. pag. 195 s.

1) Conc. Trid. sess. 24. c. 18. Quum parochialis ecclesiae vacatio, etiamsi cura episcopo incumbere dicatur etc.

2) „Nos ad quorum notitiam non sine gravi nostra molestia pervenit, nonnullos ex venerabilibus fratribus nostris archiepiscopis et episcopis occurente vacatione parochialium ecclesiarum eos nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Trident., vel etiam examine rite servato personis minus dignis, carnalitatis aut alias humanae passionis affectum, non rationis judicium sequentes, contulisse et de eis providisse, volentes quantum cum Deo possumus hujusmodi ac etiam futuris periculis occurrere: auctoritate apostolica omnes et singulas collationes, provisiones, institutiones parochialium ecclesiarum ab eisdem episcopis ... praeter et contra formam ab eodem Conc. Trid.

Eben so soll Concurs ausgeschrieben werden zur Besetzung aller Säcularpfründen,

2) deren Verleihung wie immer dem apostolischen Stuhle reservirt ist — nach der Bestimmung des Tridentinum: „etiam *si ipsa parochialis ecclesia reservata vel affecta fuerit* generaliter vel specialiter, etiam vigore indulti seu privilegii in favorem sanctae Romanae ecclesiae cardinalium, seu abbatum vel capitulorum" und nach der Bulle Pius' V. In *conferendis* und Entscheidung der Congr. Conc. [1]).

---

praesertim in examine per concursum faciendo praescriptam factas aut in futurum faciendes nullas, irritas ac nullius roboris vel momenti fore et esse statuimus, decernimus et declaramus." Magn. Bullar. Rom. Edit. Luxemb. cit. Tom. II. pag. 234.

1) „Ita censuit s. Congreg. his verbis: In beneficiis curatis reservatis sedi Apostolicae, et quibusvis aliis, etiam ex antiqua consuetudine ordinarii proponunt edicta concursus .. et hoc est de bulla Pii Quinti." Bei *Garcias* l. c. pag. 166. num. 154. Eben so nach Anordnung P. Benedict XIV.: „Concursus, quem Tridentinum Concilium praescripsit, nunc temporis non solum obtinet quoad beneficia, quibus animarum cura annexa est, quaeque digniori inter concurrentes ab Episcopo conferri debent, sed etiam quoad reliqua beneficia curata, quae conferuntur a Romano Pontifice, eo quod aut ob secutam in mense apostolico eorumdem vacationem, aut ex alio reservationis vel affectionis titulo, ejusdem dispositioni sunt reservata. Id nos ipsi statuimus in nostra Constitutione incipiente *Cum illud*, quae est 68. §. 19. 20. *nostri Bullarii* tom. I. ubi Episcopis mandavimus, ut quoties vacaverit aliquod beneficium Sanctae Sedi reservatum, cui annexa sit cura animarum, opportuna facultate sibi per nos directe collata, concursum indicere non praetermittant." De *synodo* dioeces. l. XIII. c. 24. num. 7. Edit. cit. Tom. IV. pag. 224 s.

Lucius Ferraris zählt in seiner Prompta Bibliotheca canonica. Bononiae 1746 tom. I. 517 — 20. die dem Papste reservirten Beneficien sehr vollständig in 26 Nummern auf, und es verdient für Deutschland besonders hervorgehoben zu werden der zu Recht bestehende

Ferner soll Concurs ausgeschrieben werden zur Besetzung

3) aller Seelsorgspfründen geistlichen Patronates (patronatus ecclesiastici), d. h. aller jener Pfarrpfründen, für welche im Falle ihrer Erledigung einer Kirche, einer kirchlichen Corporation oder einem Geistlichen als Solchem (vermöge seines geistlichen Amtes) das Vorschlagsrecht zusteht.

Zur Wiederbesetzung solch erledigter Pfründen geistlichen Patronates verordnet das tridentinische Decret Ausschreibung des Concurses in den Worten: „Si vero *juris patronatus ecclesiastici* erit, ac institutio ad episcopum et non ad alium pertineat; is, quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit, episcopo praesentare teneatur, ut ab eo instituatur. Quum vero institutio ab alio, quam ab episcopo, erit facienda, tunc episcopus solus ex dignis eligat digniorem, quem patronus ei praesentet, ad quem institutio spectat.“ Dasselbe ist außer Zweifel gesetzt durch Entscheidungen der h. Congregation des Concils und Breve Sixtus V. [1]).

Vorbehalt jener Pfründen, welche wider die Decrete des Tridentinums und wider die von demselben vorgeschriebene Form verliehen und besetzt werden, worüber *Ferraris* a. a. O. S. 519. n. 66. schreibt: „Decimo septimo Beneficia quaecunque, de quibus Ordinarii aut alii Collatores disposuerunt contra decreta Concilii Tridentii, et formam ab ipso praescriptam, reservantur dispositioni Summi Pontificis. *Regul.* 1. *Cancellariae*, et constitutio S. Pii V. In *conferendis* signanter reservans beneficia curata collata, non servata forma *Conc. Trid. sess.* 24 *de Ref.* c. 18. Sic etiam beneficia ab Ordinariis contra dispositionem concilii Tridentini unita ipso jure censentur reservata. Rota *part.* 7. *decis.* 207. *n.* 21.

1) „In parochialibus juris patronatus ecclesiastici requiri examen per concursum .. confirmatur ex declaratione sequenti s. Congre-

a) Als Pfarrpfründen geistlichen Patronates sind auch alle einer kirchlichen Corporation nur in Betreff der Temporalien einverleibten Curatbeneficien anzusehen, und deshalb ist bei ihrer Erledigung Concurs auszuschreiben[1].

b) Das tridentinische Decret über Concursausschreibung bei Pfründen geistlichen Patronates findet dann keine Anwendung, wenn bei Stiftung derselben über Besetzung im Falle der Erledigung eine der tridentinischen Anordnung entgegenlaufende Bestimmung getroffen wurde[2].

---

gationis super dicto cap. 18.: „Cum nominatis a patrono ecclesiae potest Episcopus etiam clericos ad concursum admittere." Prout ex Bulla 22 Sixti V. ubi sic dicitur: Insuper etiam volumus, et juxta ejusdem Concilii dispositionem et mentem statuimus et mandamus, quod in parochialium ecclesiarum et beneficiorum curam animarum habentium, quae de ejusdem ordinis et congregationis jure patronatus ecclesiastico extiterunt, et saecularibus clericis conferri consueverunt, earum vacatione quandocunque occurrente, quamvis per dictos Episcopos ad concursum et examen admitti possint alii ultra eos, qui per ejusdem congregationis abbates et alios superiores patronos erunt nominati etc. *Garcias* l. c. pag. 180. num. 261 s.

1) Parochiales ecclesias capitulo, collegio vel monasterio alicui quoad temporalia tantum unitas veluti de jure patronatus ecclesiastici debere per concursum conferri, S. Congr. censuit in *Portugallien.* 30. Mart. 1737. Canones et Decreta Concilii Tridentini ed. Aemilius Ludovicus *Richter*. Lipsiae 1853. pag. 379.

2) S. Congregatio censuit: Non habet locum hoc decretum contra institutionem et fundationem, sed servanda est lex in ipsa institutione posita, et tantum praesentatus est examinandus et approbandus ab Ordinario citra concursum, si repugnaret institutioni sive fundationi. 6. April. 1598. Prout in una *Ulisbon.* 4. Jul. 1602. *Garcias* l. c. pag. 181. num. 270. — Eben so bestimmt das o. a. Provincialconcil v. Bologna cap. 2: „At ubi ecclesia parochialis jurispatronatus ecclesiastici fuerit .. erit edictum proponendum, debebitque Epis-

Es findet aber nach der Vorschrift des h. Concils von Trient bei den bisher genannten Säcular-Curatbeneficien der freien bischöflichen Verleihung, bei den dem apostolischen Stuhle reservirten Pfründen, so wie den Pfründen geistlichen Patronates nur dann zum Behufe ihrer Besetzung Concursausschreibung statt, wenn sie durch Tod oder Resignation erledigt wurden; denn es heißt ausdrücklich in dem Decrete: „quum parochialis ecclesiae vacatio . . per obitum vel resignationem contigerit."

Unter Resignation wird aber hier die einfache und unbedingte Verzichtleistung verstanden [1]), welche nament-

copus cum nominatis a patrono ecclesiastico alios etiam clericos ad concursum admittere, *nisi in institutione aut fundatione aliter cautum esset;* tunc enim tantum debebit praesentatus examinari *citra concursum.* etc.

1) Weil unter dem Deckmantel einer solchen Resignation sich immer noch unerlaubte Stipulationen bergen können, so darf der Bischof zu dem für Wiederbesetzung der durch Resignation erledigten Pfründe abzuhaltenden Concurse weder seine, noch des resignirenden Pfarrers Verwandte, Verschwägerte oder Hausgenossen zulassen — nach Entscheidung der s. Congr. Conc. vom Jahre 1573, welche also lautet: „Quaerit a Sacra Congregatione Sacri Conc. Trid. Episcopus Cremonensis, — an Constitutio Sanctissimi D. Pii Papae V. felicis recordationis, data Romae sub die prima Aprilis 1568. super relaxatione prohibitionis de non admittendis resignationibus per Ordinarios, dum prohibet, ne beneficia per resignationem per Episcopum vel alium collatorem etiam ex justa causa admissam vacantia conferantur consanguineis vel familiaribus Episcopi vel resignantis — habeat locum in ecclesiis parochialibus et beneficiis curam animarum habentibus, quae per concursum magis idoneis conferri debent ex decreto Conc. Trid. Cap. 18. Sess. 24.; ita ut, si familiaris aliquis Episcopi, vel consanguineus resignantis comparuerit, et in concursu ad hujusmodi beneficium curatum, ut supra vacans, cum aliis se examinari petierit, admitti non possit, et, si admissus ad examen,

lich die Renuntiation zu Gunsten eines Andern und den Tausch der Pfründe ausschließt.

Durch Renuntiation zu Gunsten eines Andern wird eine Pfründe nicht mit der Wirkung für erledigt angesehen, daß sie einem Andern als dem Begünstigten verliehen werden könne; und deßhalb kann eine Concursausschreibung nicht stattfinden, wohl aber muß derjenige sich der vom trienter Concil vorgeschriebenen Prüfung unterwerfen, zu dessen Gunsten auf eine Seelsorgspfründe verzichtet wurde [1]).

---

et uti idoneus ab Examinatoribus relatus fuerit, ei beneficium conferri non possit. Sanctissimus Dominus Noster (*Gregorius* XIII. P.) etiam ex sententia s. Congregationis Concilii declaravit, locum habere, et ideo monendum Episcopum, ne hujusmodi familiares vel consanguineos admittat ad concursum." Diese Entscheidung findet sich in *Benedicti XIV. Institutionum ecclesiasticarum* Edit. secunda latina. Romae 1750 fol. Instit. 91. pag. 606., so wie *De synodo dioecesana* l. XIII. c. 24. num. 4. Edit. cit. Tom. IV. pag. 221.

Dieses Verbot wurde durch eine spätere Entscheidung der C. C. auch auf die durch Tod erledigten Pfründen ausgedehnt; diese Entscheidung aber auf Antrag des umsichtigen Secretärs der Congregation, Alciati, cassirt und entschieden: „Occurrente autem vacatione parochialium per obitum non esse arcendos a concursu familiares aut consanguineos ipsorum Ordinariorum, sed iisdem conditionibus et legibus censendos esse cum aliis concurrentibus, ex forma Concilii Trid. et constitutionis ejusdem Pii V. de provisionibus parochialium. Quod decretum in Congregatione habita die 15. Junii 1589. cum retulissem, fuit ab Illustrissimis Dominis commendatum; et juxta illud in posterum respondendum erit in casibus occurrentibus. *De synodo dioeces.* l. c. pag. 223.

1) S. Congreg. Conc. censuit: In parochialibus per resignationem in favorem, quam appellant, concursus fieri non debet, cum proprie non dicantur vacare, provisiones tamen istarum ordinariis committuntur, qui examinatis provisis sive resignatariis et idoneis repertis, iis parochiales conferant. *Garcias* l. c. pag. 167. num. 159.

Eben so findet bei einem Pfründentausche, als wodurch die Beneficien für nicht erledigt gelten, kein Concurs statt [1]; ja nach Entscheidung der C. C. sollen die Tauschenden nicht einmal einer Prüfung unterzogen werden, wenn die Seelenzahl der beiden Pfründen ziemlich gleich ist und die Beneficiaten in Folge bestandener Prüfung zu denselben gelangten. Findet aber in dem einen und andern Punkte das Gegentheil statt, oder wird ein bloß einfaches Beneficium mit einer Curatpfründe vertauscht, so muß der betreffende Beneficiat sich der vom trienter Concil vorgeschriebenen Prüfung unterwerfen [2].

5) Ferner ist auch Concursprüfung auszuschreiben, wenn es sich um Besetzung erledigter Curatbeneficien handelt, in Betreff deren gestritten wird, wem das Präsentationsrecht auf dieselben zustehe.

Nach dem Decretalenrechte [3]) wäre einem Concurse nicht Statt zu geben; aber die Congregatio Concilii hat unterm 23. Juni 1594 entschieden, bei Erledigung solch streitiger Beneficien sei Concurs auszuschreiben [4]).

---

1) Conc. Bononiense cit. cap. 2.: „Hoc edictum non pertinet . . ad permutationes beneficiorum."

2) S. Congr. censuit: In permutationibus ecclesiarum parochialium non requiritur examen; si tamen adsit magna inaequalitas numeri parochianorum, vel permutantes non fuissent examinati eo tempore, quo parochiales adepti sunt, tunc eos examinandos esse, sed absque concursu; et si fiat permutatio cum beneficio simplici, erit necessarium examen, sed non per concursum." *Garcias* l. c. pag. 167. num. 165.

3) C. 1. 2. *Ut lite pendente nihil innovetur* in VI. (II. 8) et in *Clement*. (II. 5.)

4) Principaliter dubitatur, an parochialibus litigiosis vacantibus habeat locum concursus non obstante lite. Censuit S. Congreg. 27. Junii 1594 his verbis: Decretum Conc. Trid. c. 18. sess. 24. de

6) Endlich ist auch die Präbende eines Canónicus Theologus und Poenitentiarius an Cathedral- und Collegiatkirchen mittelst Concursprüfung zu besetzen — nach der Constitution P. Benedict XIII. *Pastoralis officii* vom 19. Mai 1725 [1]).

§. 7. Pfründen, zu deren Besetzung eine Prüfung ohne Concurs gehalten werden soll.

Wenn auch das h. Concil von Trient für die Besetzung gewisser Säcular-Curatpfründen die Wahl des Würdigsten dem Gewissen der dazu Berechtigten überlassen hat, so hat es doch das Urtheil über die Würdigkeit und Tüchtigkeit des Gewählten an eine mit demselben vorzunehmende Prüfung mit der Wirkung gebunden, daß nur der in dieser Prüfung zur Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes tüchtig Befundene die kirchliche Institution auf die vakante Pfründe erhalten soll.

Es hat aber das Trienter Concil als solche Pfründen erklärt:

1) Die Säcularpfründen des Laienpatronates. Ein weltliches oder Laienpatronat ist aber jenes, welches nicht bloß einem Laien, sondern auch einem Geistlichen aus privatrechtlichem Titel zusteht, d. h. welches derselbe durch Stiftung eines Beneficiums aus

reform. ubi de concursu faciendo super parochialibus agitur, habere locum, etiam quando parochiales litigiosae sint. *Garcias* l. c. pag. 168. num. 170. Et in una *Portugal.* juris praesentandi 3. Nov. 1599. *Idem.* l. c. pag. 180. num. 259.

1) Bei *Ferraris* Prompta Bibliotheca canonica ad voc. *Canonicatus.* Editio Bononia 1746. Tom. II. pag. 99 ss. Editio novissima *Casinensis* 1845. Tom. II. pag. 115.

seinem eigenen weltlichen Vermögen, oder selbst aus seinem erübrigten Pfründeneinkommen — erworben hat.

Das Concil von Trient wollte das den Laienpatronen von Alters her zustehende Recht, dem kirchlichen Obern einen Geistlichen zur Einsetzung ins erledigte Kirchenamt vorzuschlagen, aufrecht erhalten, dennoch aber die Verwaltung der Seelsorge nur tüchtigen Händen anvertraut wissen; deshalb bestimmte es Sess. 24. c. 18. de Reform: „Quod si juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit ab eisdem deputatis ut supra examinari, et non nisi idoneus repertus fuerit admitti."

Daß diesem Decrete zufolge Laienpatronatspfründen in der Regel nur auf Grundlage einer mit dem Präsentirten vorzunehmenden Prüfung, ohne Ausschreibung eines Concurses, zu besetzen seien, ist wiederholt durch die C. C. entschieden worden [1]).

Es erleidet aber diese Regel eine Ausnahme:

a) wenn von Einem Patron mehrere Geistliche oder kraft des einer Mehrheit von Personen zustehenden Laienpatronates mehrere Geistliche mit gleicher Stimmenzahl für die Pfründe in Vorschlag gebracht werden; z. B. wenn in Folge des Dreien zukommenden Präsentationsrechtes von Jedem derselben ein anderer Geistlicher vorgeschlagen wird. — In diesem Falle müssen alle drei Präsentirte,

1) Von diesen bei *Garcias* l. c. pag. 179. num. 255 angeführten Entscheidungen lautet die eine: „Examen per concursum fieri non debet in vacatione parochialium, quae sunt juris patronatus laicorum, sed sufficit, quod deputatus a patronis examinetur ab examinatoribus in dioecesana Synodo deputatis et idoneus judicetur, prout statuit sic concilium Tridentinum." Und *Benedictus XIV*. De synodo l. IV. c. 8. num. 9. Edit. cit. Tom. I. pag. 301.

um das Recht jedes Einzelnen am Patronate Betheiligten zu wahren, sich der Prüfung unterwerfen, und der auf Grund dieser Prüfung von dem Bischofe als der Tüchtigste Bezeichnete wird die Institution auf die Pfründe erhalten [1]).

Würden aber von drei Laienpatronen zwei Geistliche präsentirt, so daß also der Eine derselben von Zweien genannt würde, so ist es einleuchtend, daß bloß der durch Mehrheit der Stimmen Vorgeschlagene zu prüfen ist [2]).

Bei Pfründen des Laienpatronates ist ferner ausnahmsweise

b) ein Concurs zur Bewerbung um dieselben auszuschreiben, wenn bei ihrer Stiftung die Besetzung mittelst Concurs ausdrücklich bestimmt worden ist [3]), und

---

1) Laut Entscheidung der C. C. vom 6. Juni 1582 und der Rota vom 30. Juni 1587 und 30. März und 7. April 1590 bei *Garcias* l. c. pag. 180. num. 256: „Quando fuerint plures praesentati a patronis laicis, tunc inter ipsos praesentatos requiritur examen per concursum, ut sacra Congregatio censuit his verbis: *Veniente vacatione parochialium de jure patronatus laicorum, quando plures sunt praesentati, requiritur examen per concursum inter ipsos praesentatos tantum.*" In der folg. num. setzt *Garcias* hinzu: „Quod tamen intelligo, quando singuli praesentati a patronis laicis habeant aequalem vocem." Und P. Benedict XIV. de synodo dioeces. (IV. c. 8. num. 9): „Potest nihilominus evenire, ut concursus institui debeat etiam ad ecclesias juris patronatus laicorum: nam si ab uno aut pluribus patronis laicis, gaudentibus aequali jure, plures ad vacantem ecclesiam sint nominati et Episcopo praesentati, neque ullus ex praesentatis retulerit a patronis plures voces quam ceteri; tenetur Episcopus indicere concursum inter eosdem praesentatos." Edit. cit. Tom. I. pag. 302.

2) Nach c. 3. de jure patronatus (III. 38.)

3) Dies ist durch die C. C. entschieden worden laut cap. 2. des

c) wenn die Verleihung derselben wegen der von den Patronen in der gesetzlichen Frist nicht geschehenen Präsentation an den Bischof devolvirt — nach Entscheidung der h. Congregation des Concils vom 29. Nov. 1600.

Was von Laienpatronatspfründen bisher als Regel und Ausnahme gesagt wurde, gilt auch

2) von den Pfründen gemischten Patronates, d. h. von Pfründen, auf welche das Vorschlagsrecht einer Mehrheit von Personen zukommt, zu welcher Laien und Geistliche als solche oder vermöge ihres geistlichen Amtes gehören.

In Betreff dieser Pfründen war man früher der Ansicht, daß zur Besetzung derselben ein Concurs ausgeschrieben werden müsse, wenn nicht anders hierüber bei der Fundation verfügt worden [1]); durch eine spätere Declaration der Congregation des Concils ist aber zu Gunsten des Laienpatrons, also für Unterbleiben des Concurses entschieden worden [2]).

Conc. Bonon. „Hoc edictum non pertinet .. neque ad ecclesias juris patronatus laicorum, *nisi aliter in ipsa fundatione cautum existeret.*"

1) So bestimmte das o. a. Provincialconcil v. Bologna c. 2.: „At ubi ecclesia parochialis juris patronatus fuerit .. partim ecclesiastici, partim laicorum, etiam si pro duabus partibus ad laicos pertineret et pro una tantum ad ecclesiasticum, erit edictum proponendum, debebitque episcopus cum nominatis a patrono ecclesiastico alios etiam clericos ad concursum admittere, nisi in institutione aut fundatione aliter cautum esset." Dasselbe bestimmte die C. C. nach mehreren Entscheidungen bei *Garcias* l. c. pag. 181. num. 278.

2) Nach P. Benedict XIV. de synodo dioeces. l. IV. c. 8. num. 9: „Dubitabant olim Doctores, an idem statuendum foret de ecclesia parochiali, quae sit juris patronatus mixti, hoc est partim ecclesiastici, partim laicalis: et Sacra Congregatio Concilii die 5. Fe-

Prüfung ohne Concurs findet ferner Statt:

3) Bei Besetzung jener incorporirten Pfründen, welche durch immerwährende Vicarien oder Administratoren verwaltet werden — laut Constitution Pius V. *Ad exequendum* vom 1. Nov. 1567 [1]).

4) Eben so werden auch jene Regularseelsorgspfründen ohne Concurs besetzt, welche als Commenden von Weltgeistlichen verwaltet werden [2]);

---

bruarii 1628. ne jura laici ob consortium cum ecclesiastico ulla ex parte laederentur, declaravit, neque ad ejusmodi ecclesiae collationem necessarium esse examen per concursum, ac proinde etiam jus patronatus mixtum hac postrema parte Tridentini decreti comprehensum censuit, sicuti testatur *Barbosa* de officio et potestate parochi part. I. c. 2. num. 126. Edit. cit. Tom. I. pag. 302.

1) §. 4. Volumus insuper et ita mandamus, quod dicti Vicarii perpetui non ad liberam Ordinariorum electionem, sed ad nominationem illorum, in quorum ecclesiis unitis ponentur, cum ipsorum Ordinariorum seu eorum Vicariorum praevio examine approbatione deputentur. §. 5. Et si dictae parochiales unitae erunt monasteriis Regularium Mendicantium, possint a Superioribus dictorum monasteriorum nominari ex ipsis Mendicantibus: quos si Ordinarii praevio examine, per se aut eorum Vicarios faciendo, idoneos ad curam animarum exercendam invenerint, et ita pro idoneis approbaverint, teneantur in Vicarios, ad nutum tamen Superiorum suorum amovibiles, deputare. Idemque etiam servetur in regularibus Monachis tantum, dummodo in ea parochiali, in qua unus ex Monachis fuerit servata forma praedicta Vicarius deputatus, habitent cum eo saltem quatuor ex dictis Monachis. *Bullarium* Magnum Roman. Ed. Luxemburg. 1727. Tom. II. pag. 259. Die Prüfung dieser Regularen zur Ausübung der Seelsorge ist demnach mit Ausschluß der Synodalexaminatoren nur vom Bischof oder seinem Generalvicar vorzunehmen.

2) Sacra Congregatio Conc. die 26. Jul. 1590 censuit in prioratibus regularibus habentibus curam animarum, solitis commendari saecularibus, non requiri concursum. *Garcias*. l. c. pag. 170. n. 199. und nach einer andern Entscheidung der S. Congr. Conc. 3. Augusti 1600 bei *Ferraris* Bibl. l. c. pag. 470. n. 44.

5) so wie auch jene Seelsorgsämter, welche mit einer Dignität oder einem Canonicate an einer Cathedral- oder Collegiatkirche verbunden sind, ingleichem jene, welche an einer Collegiatkirche durch die Canoniker versehen werden [1]).

§. 8. Die Ausschreibung des Concurses.

Für jene Pfründen, welche nach §. 6. auf Grund einer Concursprüfung besetzt werden sollen, haben der Bischof, der Patron und Andere Concurrenten namhaft zu machen, oder auch den Concurs öffentlich auszuschreiben; denn das Concil von Trient verordnet Sess. 24. c. 18. de Reform.: „Porro Episcopus, et qui jus patronatus habet, intra decem dies vel aliud tempus ab episcopo praescribendum idoneos aliquot clericos ad regendam ecclesiam coram deputandis examinatoribus nominet. Liberum sit tamen etiam aliis, qui aliquos ad id aptos noverint, eorum nomina deferre, ut possit postea de cujuslibet aetate, moribus et sufficientia fieri diligens inquisitio. Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari."

Daraus ergibt sich, daß zur Abhaltung und Ausschreibung dieses Concurses berechtigt ist:

1) der Bischof als Inhaber der zur Verwaltung der Diöcese ihm verliehenen Jurisdiction;

2) der Generalvicar des Bischofs [2]), kraft des

---

1) Laut Entscheidung der Rota und der S. Congr. Conç. bei *Ferraris* l. c. pag. 468 s. n. 40. 41.

2) Das Concil von Bologna c. 1. *De edicto proponendo.* In primis quoties vacare parochialem aliquam ecclesiam contigerit, tunc mandat, habita notitia vacationis parochialis, *edictum per Episcopum vel ejus Vicarium generalem* .. proponi.

ihm vom Bischofe übertragenen Rechtes, die ordentliche bischöfliche Jurisdiction stellvertretender Weise für denselben auszuüben [1]); eben so auch

3) bei erledigtem und behindertem bischöflichen Stuhle (sede episcopali vacante et impedita) der Capitularvicar, welcher zur Ausübung der auf das Capitel übergegangenen vollen ordentlichen bischöflichen Jurisdiction binnen acht Tagen vom Zeitpunkte der Erledigung von demselben zu bestellen ist [2]).

Außer diesen ist zur Ausschreibung des Concurses bloß berechtigt:

4) ein solcher Prälat, dem die volle bischöfliche Jurisdiction über einen exemten Sprengel zukommt und der unmittelbar nur dem päpstlichen Stuhle unter-

---

1) *Benedict. XIV.* De synodo dioeces. l. II. c. 8. *De Vicario generali Episcopi.* Edit. cit. I. 113. Kober über den Ursprung und die rechtliche Stellung der Generalvicare in Tübinger theol. Quartalschr. 1853. S. 535 ff.

2) Conc. Trid. Sess. 24. c. 16. de Reform.: „Capitulum sede vacante . . officialem seu vicarium intra octo dies post mortem episcopi constituere, vel exsistentem confirmare teneatur, qui saltem in jure canonico sit doctor vel licentiatus, vel alias, quantum fieri poterit, idoneus."

Rescriptum fuit a. S. C. hujusmodi: S. C. censuit scribendum ad vicarium capitularem sede vacante deputatum, *jurisdictionem episcopi* ipsi nunc competere nedum spiritualem sed *universam* in *Derthon.* 21. Dec. 1691 bei *Richter* Canon. et Decreta etc. pag. 374. num. 10.

Siehe *Benedict. XIV.* De syn. dioec. l. II. c. 9. *De Vicario capitulari.* E. c. I. 117. Rau über die Rechte der Domcapitel während der Erledigung und Behinderung des bischöfl. Stuhls (Tübing. Quartalschr. 1842. S. 365 ff.) und Ritter der Capitular-Vikar. Münster 1842.

geben ist und auch das Recht zur Berufung einer Synode in seinem Sprengel hat [1]).

5) Ob aber der Bischof oder die zur Abhaltung einer Concursprüfung mit ihm Gleichberechtigten dieselbe durch einen öffentlichen Erlaß ankündigen wollen oder nicht, hängt von ihrem Ermessen ab; außer es wäre die Ausschreibung des Concurses mittelst Edicts durch das Provincialconcil verordnet [2]).

---

1) Conc. Bononiense c. 3. A *quibus proponendum.* Praeterea edictum hoc ab aliis, Episcopis inferioribus non est proponendum, nisi omnimodam jurisdictionem episcopalem haberent, nec alicui subderentur, sed immediati sedi Apostolicae subjecti essent, ac nullius dioecesis censerentur, propriumque territorium haberent, cum facultate congregandi synodum, quam antea etiam coëgissent et in ea examinatores elegissent. Tum enim in collatione parochialium tum edictum tum alia, quae ab episcopis servari debent, erunt et ab ipsis observanda.

„S. C. censuit, examen et edicta proponere, et alias provisiones facere juxta c. 18. Sess. 24. spectare ad episcopum tantum, et non ad aliam inferiorem, non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili, etsi inferior ex immemorabili habeat jus cumulative cum episc. in loco suae jurisdictionis, dummodo in ipsius dioecesi parochialis posita sit. Quodsi parochialis non sit intra fines dioecesis alicujus episcopi, et inferior episcopo *omnimodam* habeat jurisdictionem episcopalem, nec alicui subdatur, sed est immediate subjectus sedi apost., nullius dioecesis proprium territorium habens, *si habeat jus congregandi synodum*, et legitime constet, et illam congregasse et congregare, et elegisse ac eligere examinatores, poterit concursum instituere, examinare, et approbare, oeconomos vicarios deputare, et alia facere, quae praescribuntur c. 18. Sess. 24. Episcopus vero debet manuteneri, donec dicta requisita abbas probaverit.“ *Cassinen.* Febr. 1588., *Theatina* 26. Sept. 1615 bei *Richter* l. c. p. 379. num. 8.

2) Die Worte des Tridentinums: *Et si episcopo aut synodo provinciali pro regionis more videbitur magis expedire, per edictum etiam publicum vocentur qui volent examinari* hat die C. C.

6) Es ist aber der Concurs auf eine Frist von zehn und höchstens zwanzig Tagen auszuschreiben; innerhalb deren Alle, die sich der Prüfung unterziehen wollen, sich zu melden haben [1]); dennoch kann der Bischof aus einer und der andern wichtigen Ursache diese Frist noch verlängern [2]).

---

also erklärt: „Congregatio censuit, faciendum examen per concursum, quoties contigerit vacare parochialem ecclesiam; nec ideo a decretis concilii Tridentini recedendum erit, quod rixae et tumultus oriantur, et alia forsan pejora sequantur: quod vero ad propositionem edicti publici attinet, hoc totum positum esse in arbitrio ipsius episcopi, faciat nec ne, nisi provincialis synodus aliquid circa hoc praecise statuerit, quod observandum erit." bei *Garcias* l. c. pag. 153. num. 37.

1) Die tridentinische Verordnung: *intra decem dies aut aliud tempus ab episcopo praescribendum* bestimmte Pius V. in seiner Constitution *In conferendis* §. 5. näher also: „Prohibentes etiam eisdem ordinariis, ne tempus decem dierum eisdem ordinariis et patronis ab eodem concilio Trident. ad nominandum idoneos clericos coram deputatis examinatoribus praefixum, ultra alios decem dies prorogare audeant vel praesumant."

2) Generaliter esse sustinendam prorogationem ultra 20 dies, si adsit justa causa vel aliquod interjectum sit impedimentum, constat ex resc. S. C. in *Portugallen.* 30. Mart. 1737: bei *Richter* l. c. pag. 380. num. 10.

Als solche wichtige Gründe zur Verlängerung der Frist für Abhaltung der Concursprüfung sind ausdrücklich von der C. C. genehmigt: Erkrankung der Concurrenten. „Si aliquot ex sacerdotibus in actis concursus descriptis, nondum elapso termino viginti dierum, in aegritudinem inciderint, episcopum ad eorum instantiam aeque prorogare posse terminum" resp. in *Cremonen.* a. 1582. *Lucerina* 26. Nov. 1661. so wie eintretender Mangel legitimer Examinatoren. „Prorogationem edicti pro habendo concursu ad ecclesiam parochialem factam ab episcopo esse sustinendam, quum facta fuerit propterea, quod ex paucis examinatoribus in synodo electis superstitibus aliquot juste suspecti essent ab examinandis, electis vero

7) Hat sich während dieser Frist Niemand gemeldet, oder ist keiner der Concurrenten in der Prüfung bestanden, so ist der Concurs aufs Neue auszuschreiben; und ist auch dies umsonst geschehen, so ist die Pfründe sofort ohne Concurs auf Grund vorgenommener Prüfung zu verleihen [1].

---

ab episcopo cum facultate Congregationis capitulum consensum praebere distulisset, neque eam prorogationem laedere const. Pii V. *In conferendis* resp. S. C. in *Capuana* 21. Nov. 1739. bei *Richter* l. c. num. 11. 9. Die aus einer hinreichenden Ursache hinausgeschobene Abhaltung des Concurses muß aber vom Bischofe öffentlich bekannt gegeben werden. Si vero ex justa causa Episcopus proroget concursum ad beneficia, hujusmodi prorogatio est promulganda, *alioquin concursus erit nullus*, S. Congr. Conc. 6. Jul. 1606. bei *Ferraris* Ed. nov. Casin. Tom. II. 474. n. 11.

Wird die Concursprüfung vor der abgelaufenen Frist gehalten, so ist sie nicht ungültig, wenn nur Niemand nach derselben, aber innerhalb der ausgeschriebenen Frist, auftritt und Klage dagegen erhebt. *Die* 2. *Aug.* 1607. Sacra Congr. Conc. *censuit, examen factum intra terminum dictorum decem dierum non esse nullum, si nemo post examen comparuit, qui se laesum propterea praetendat*, bei *Ferraris* Ed. nov. Cassin. T. II. 474. n. 12. Anders aber im Gegentheile. Ante lapsum terminum edicti nullum esse examen et concursum factum, maxime si post examen comparuit aliquis, qui se laesum propterea praetendat, resolvit Sacra Congr. Conc. in *Polentina* 4. *Maii* 1619 et in *Chariensi* 28. *Jul.* Unde examen statim elapso termino edicti potest per episcopum inchoari, sed non potest eadem die claudi, ubi plures fuerunt descripti, quia sunt exspectandi vel vocandi, alioquin vitiabitur Concursus, si ex pluribus descriptis unus, aut non omnes examinentur, et eis non exspectatis claudatur concursus; sic *Rota* in *Toletana Parochialis* 10. *Maii* 1596. *et in eadem* 26. *Dec.* 1597. bei *Ferraris* Ed. nov. Casin. T. II. 475. n. 18. 19.

1) Conc. Bonon. c. 4. *Quando edictum prorogandum.* At si nullus intra priorem terminum se obtulerit, vel ex accedentibus nullus idoneus repertus fuerit: tunc aliud edictum erit proponendum, cujus termino elapso si nemo se exhibeat, aut ex oblatis nullus

8) Alle, welche als Bewerber um das erledigte Seelsorgsamt auftreten wollen, müssen vor Ablauf der Concursfrist bei dem bischöflichen Kanzler sich über ihre Befähigung, Verdienste, bisher geleistete Dienste und verwalteten Aemter durch glaubwürdige, gerichtliche oder außergerichtliche Zeugnisse ausweisen [1]).

9) Jede erledigte Seelsorgspfründe ist als solche auszuschreiben und zur Besetzung derselben mit oder ohne Concurs eine besondere Prüfung zu halten [2]).

---

idoneus inveniatur, tunc ommisso edicto atque concursu, praecedente tamen examine, alteri beneficium poterit conferri. Non etiam aliud edictum erit necessarium proponere, aut propositum prorogare, si infra terminum unus tantum se exhibuerit, nam de eo solo periculum erit faciendum.

1) So verordnet P. Benedict XIV. in seiner Encyklika vom 14. Dec. 1742. §. 16. II. Publico evulgetur edicto notitia concursus congruo et ab episcopo praefinito tempore celebrandi, eodemque edicto omnes clare et aperte moneantur, ut interim decurrente termino assignato coram cancellario episcopali vel altero ab episcopo deputando suarum qualitatum, meritorum et munerum probationes, attestationes tam judiciales quam extrajudiciales aliaque id genus documenta, quae fraude vacent, exhibeant; alioquin dicto termino elapso documenta hujusmodi, quaecunque et qualiacunque ea sint, nullatenus recipientur.

2) Dies lehrt der Wortlaut des Tridentinischen Decretes Sess. 24. c. 18. de Ref, denn in demselben ist immer nur von Erledigung einer Pfarrkirche die Rede: quum parochialis ecclesiae vacatio contigerit — adveniente vacatione cujuslibet ecclesiae — succedente alia vacatione. Daher verordnet auch das a. Provincialconcil von Bologna c. 1. *De edicto proponendo: Quoties* vacare parochialem aliquam ecclesiam contigerit, tunc mandat, edictum per episcopum vel ejus vicarium generalem proponi, in eoque omnes convocari, qui se examini per concursum subjicere velint.

a) Die Abhaltung allgemeiner oder absoluter Concursprüfungen, kraft deren die darin approbirten Geistlichen für jedes in einem bestimmten Zeitraume vacant werdende Pfarrbeneficium fähig erklärt werden, ist offenbar dem Tridentinischen Decrete zuwider und erweiset sich als minder zweckgemäß, weil dabei auf die besondern Bedürfnisse der zu besetzenden Seelsorgsämter keine Rücksicht genommen werden kann [1]).

b) Als unabweisliche Folgerung aus dem Satze: für jede vacante Seelsorgspfründe ist eine besondere Prüfung zu halten — ergibt sich von selbst, daß eine frühere auch mit Erfolg bestandene Prüfung keine Geltung für einen spätern Fall habe, oder daß der für die Pfründe A Approbirte, der sich jetzt für die Pfründe B bewirbt, nicht seine frühere Approbation geltend machen kann, sondern sich für die Pfründe B einer neuen Prüfung unterziehen muß [2]).

---

1) Deshalb hat auch Se. Heiligkeit Papst Pius IX. ein gleiches in der Republik Neu-Granada vorgeschriebenes Verfahren ausdrücklich in seiner Allocution vom 27. September 1852 verworfen.

2) Dies ist außer allen Streit gesetzt durch die h. Congregation des Concils, welche im J. 1577 an das Capitel von Toledo folgende Entscheidung erlassen hat: Examen et approbatio pro legitimis non habeantur ad parochiales vacantes, si antea ad alias parochiales, quae prius vacaverint, fuerit facta, ita ut non sufficiat, quem judicatum fuisse idoneum praeteritis mensibus aut annis ad aliquas parochiales, sed semper opus sit novo examine et nova approbatione ad ipsam parochialem, de cujus collatione singulis vicibus agitur. *Garcias* l. c.

§. 9. Von der Zulassung zum Concurse.

Zu dem ausgeschriebenen Concurse für erledigte Pfarrpfründen sind

1) zuzulassen:

a) alle Weltgeistlichen der Diöcese, sie mögen bereits bepfründet sein oder nicht [1]; und der Bischof kann keinem Seelsorger verbieten, sich am Concurse um eine andere Seelsorgspfründe zu betheiligen [2].

b) Eben so sind aber auch einer fremden Diöcese angehörige Weltgeistliche zuzulassen, wenn nicht ein besonderes Privilegium dieselben ausschließt [3].

Der Heimische ist aber dem fremden Diöcesanen nicht nur ceteris paribus immer vorzuziehen, sondern

---

pag. 158. n. 8. — Examen et approbatio pro legitimis non habeantur ad parochialem vacantem, si ante ad alias parochiales, quae prius vacaverint, fuerint facta, ita ut non sufficiat aliquem judicatum fuisse idoneum praeteritis mensibus aut annis ad aliquas parochiales; sed semper opus sit novo examine et nova approbatione ad ipsam parochialem, de cujus collatione singulis vicibus agitur. *Ferraris* Biblioth. Edit. nov. Casinens. 1845. Tom. II. 459. n. 23.

1) Ita censuit S. Congregatio his verbis: Episcopus potest occurrente vacatione beneficii curati vocare et admittere ad concursum habentem aliud beneficium curatum, sed non potest sine concursu, licet obtinuerit ille beneficium, quod possidet, per concursum. *Garcias* l. c. pag. 171. n. 208.

2) *Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus.* Ed. c. Tom. II. pag. 392. n. 35.: „Non enim potest Episcopus prohibere Curatis, ne accedant ad concursum aliarum Parochialium.“ S. *Congr. Episcop.* 29. Aug. 1591.

3) *Ferraris* l. c. n. 33.: „Ad concursum Parochialium non tantum Dioecesani, sed etiam exteri debent admitti, nisi adsit aliquod privilegium, quod beneficia non conferantur exteris; *est communis Doctorum;* et sic decisum fuisse a S. *Congr. Concil.* refert ex Nicol. Monacell.,

der würdige Diöcesan kann selbst dem würdigeren Fremden vorgezogen werden [1]).

2) Nicht zuzulassen zum Concurse sind aber

a) alle sittlich verrufene Weltgeistliche [2]);

b) eben so wenig sind zur Bewerbung um Säkularpfründen zuzulassen alle Klostergeistliche, sowie alle regulirten Canoniker ohne päpstliche Dispense [3]).

---

1) *Ferraris* l. c. n. 36.: „Originarius tamen et de gremio ecclesiae est semper, ceteris paribus, praeferendus extraneo, *arg. Regul.* 17. *Cancellariae* de *concurrentibus in data,* ibi: *Et similiter ceteris paribus oriundus non oriundo, et Dioecesanus non Dioecesano praeferatur.* Et ratio est, quia indigena praesumitur oppidum et ecclesiam magis diligere et a populo plus amari, quam alienigena, juxta S. Thomam. 2. 2. q. 13. art. 2. Et est communis. Imo secundum Barbosam part. 3 de offic. et potest. Episcop. alleg. 60. n. 102. et plurimos alios ab ipso citatos, dignus de gremio ecclesiae potest eligi posthabito digniore extraneo, *arg. cap. Nullus* 13. et *cap. Obitum* 16. *dist.* 61.

2) Ad concursum non esse admittendum sacerdotem, qui propter commissum homicidii crimen praesertim in loco parochiae vacantis infamia sit notatus, quamvis crimen probatum non fuerit et ipse ab instantia absolutus, censuit S. C. in *Vigilien.* 23. Sept. 1673. *Capuana* 21. Nov. 1739 ad II.

De nullitate concursus, a quo sacerdos aliquis rejectus fuit ab episcopo eam ob causam, quod per inquisitionem episcopalis curiae de criminibus aliquot notatus fuerit, non constare resp. C. in *Triventina* 30. Mart. 1743.

Sacerdos quidam de concubinatu cum quadam muliere diffamatus fuit; negavit tamen se cum illa rem ullam habere atque diffamationem subsistere. Quum a concursu pro ecclesia aliqua parochiali faciendo ob eam causam esset repulsus, re integra et antequam fieret concursus appellavit. S. Congr. vero censuit concursum fuisse validum. *Tarantina* 7. Dec. 1720. bei *Richter* l. c. pag. 381. n. 14. 15. 16.

3) Regulares omnes, quamvis sint Canonici sive Praemonstratenses, sive Lateranenses, sive quicunque alii Canonici regulares, non sunt admittendi ad concursus Parochialium sine dispensatione apostolica;

II. Von den die Prüfung der Bewerber um Pfarrämter vornehmenden Personen.

§. 10. Die an Abhaltung dieser Prüfung betheiligten Personen.

Auf die Frage nach den Personen, von denen die Pfarrconcursprüfung abzuhalten ist, antwortet das Concil von Trient: „Transacto constituto tempore *omnes*, qui *descripti* fuerint, *examinentur ab episcopo, sive* eo impedito *ab ejus vicario generali atque ab aliis examinatoribus* non paucioribus quam tribus.“

Daraus ergibt sich:

1) daß die Prüfung vom Bischofe oder, im Verhinderungsfalle desselben, von seinem Generalvicar und wenigstens drei anderen Examinatoren abzuhalten sei. — Da wirft sich nun die Frage auf: was ist in Betreff dieser Prüfung Sache des Bischofs oder seines Generalvicars, was Sache der andern Examinatoren?

2) Der Bischof oder sein Generalvicar ist in so fern an dieser Prüfung betheiligt, daß er die Zeit bestimmt, wann sie in Folge des von ihm (laut §. 8.) ausgeschriebenen Concurses oder der für Pfründen des Laien- oder gemischten Patronates geschehenen Präsentation vorzunehmen ist.

---

sic expresse pluries declaravit S. Congregatio Concilii cum approbatione Sanctissimi, et quidem in *una Cremonensi* 1. Sept. 1630. et in *una Portugallien* 15. Jun. 1652. Gregorius XIII. 8. Jul. 1581. S. C. die 15. Maj. 1655. S. Congreg. Episc. et Regul. decreto de 18. Mart. 1671. *Ferraris* l. c. pag. 993. n. 38—51 und Edit. nov. Casinens. 1845. Tom. II. p. 469—473.

3) Ferner steht es dem Bischofe zu, jene drei Examinatoren zu wählen, welche mit ihm die Prüfung abhalten sollen — nach der ferneren ausdrücklichen Bestimmung des Tridentinums: „Advenienteque vacatione cujuslibet ecclesiae *tres* ex illis *eligat episcopus, qui cum eo examen perficiant.*“

4) Sache dieser Drei, welche das Tridentinum deshalb *Examinatores* nennt, ist das eigentliche Prüfungsgeschäft, welches ihnen dergestalt übertragen ist, daß der Bischof oder sein Generalvicar an demselben nur in so fern betheiligt ist, als die Prüfung vor ihm, unter seinem Vorsitze oder in seiner Gegenwart vorzunehmen ist. — Daß die betreffenden Worte des tridentinischen Decretes also zu verstehen seien, lehrt P. Benedict XIV., welcher also schreibt: „Vacante igitur parochiali ecclesia, quae sit per concursum conferenda, Episcopus, edicta ad concursum die, ex Examinatoribus ... tres ad minimum vocabit, *qui coram se vel suo Vicario concurrentes ad parochialem examinent*“ [1]).

---

1) De synodo dioeces. l. IV. c. 8. n. 2. Ed. c. I. 293. Daß das Tridentinum den Bischof oder dessen GV. an Vornahme der Prüfung nicht in der Weise betheiligen wollte, daß er in Verbindung mit den Examinatoren die Concurrenten über die vorgeschriebenen Gegenstände prüfe, erhellt auch daraus, daß das Urtheil über den Erfolg der Prüfung ausschließlich den Examinatoren zusteht; denn das Tridentinum redet nur von „examinatorum votis, examinatorum relatione“, und P. Benedict XIV. sagt deshalb ausdrücklich: „*In hoc examinatorum judicio nullae sunt partes Episcopi* vel Vicarii, *qui* Episcopi loco *examini assistat.*“ l. c. n. 5. pag. 296. — In keiner einzigen bei der S. Congregatio Concilii über Pfarrconcursprüfung anhängig gemachten Streitsache und darüber gepflogenen Verhandlung erscheint der Bischof als prüfend; die eigentlichen Gründe aber, aus denen das Concil

§. 11. Die Examinatoren sind alljährlich auf der Diöcesansynode zu bestellen.

Da diesen Examinatoren das eigentliche Prüfungsgeschäft ausschließlich übertragen ist, so ist vorzüglich die Bestimmung des Concils von Trient ins Auge zu fassen, welche über diese Hauptfactoren der Concursprüfung in den Worten gegeben ist: „Examinatores autem singulis annis in dioecesana synodo ab episcopo vel ejus vicario ad minus sex proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur.“

Nach dieser Bestimmung ist also die Bestellung oder Ernennung der Examinatoren nicht der Willkür des Bischofs überlassen, sondern die Kirchenversammlung hat den Bischof bei der Wahl und Bestellung der Männer, welche in seiner Gegenwart die Bewerber um Curatpfründen prüfen sollen, an die Zustimmung der Diöcesansynode gebunden. Deshalb

1) muß der Bischof auf der Diöcesansynode Diejenigen bezeichnen oder nennen, die Examinatoren für die Pfarrconcursprüfung in der Diöcese sein sollen. Damit aber diese vom Bischofe oder seinem Generalvicar namhaft gemachten Männer gesetzlich bestellte Examinatoren seien, müssen sie

2) von der Majorität des auf der Diöcesansynode versammelten Clerus [1]) als solche gutgeheißen wer-

von Trient den Bischof bei dem Geschäfte der eigentlichen Prüfung nicht betheiligt wissen wollte, werden im Laufe der Untersuchung hervortreten.

1) Ueber das Recht, auf der Diöcesansynode zu erscheinen und zu stimmen, handelt P. Benedict XIV. De synodo dioeces. l. III. cap. 1—6. Ed. c. I. 158—196.

den, widrigenfalls der Bischof Andere in Vorschlag bringen muß [1]). Deshalb muß über die zu Examinatoren Vorgeschlagenen auf der Diöcesansynode abgestimmt werden, entweder offen oder geheim [2]).

Solche auf der Diöcesansynode für die Pfarrconcursprüfung bestellte Examinatoren heißen deshalb *Examinatores synodales;* daher tragen auch nur Solche, welche wirklich auf der Synode zu Examinatoren erkoren werden, den Namen Synodalexaminatoren mit Recht.

3) Da das Tridentinum sagt: „Examinatores autem *singulis annis* in dioecesana synodo .. proponantur“, so ergibt sich, daß das Amt der alljährlich zu bestellenden Synodalexaminatoren nur ein Jahr, nämlich bis zur neuen Synode, dauert; denn die Diöcesansynoden sind nach Verordnung des Concils v. Trient alljährlich zu halten [3]).

4) Es müssen ferner solcher Examinatoren wenigstens sechs vom Bischofe vorgeschlagen und von der Synode genehmigt werden: Examinatores autem ... ad *minus*

---

1) „Propositi ab Episcopo officium non assequuntur, nisi approbentur a synodo: unde necesse est, ut major pars eorum, qui synodo intersunt, in illos consentiat; secus alii ab Episcopo erunt proponendi, qui a majori parte acceptentur.“ De *synodo dioeces*. l. IV. c. 7. n. 3. E. c. I. 283.

2) Posse autem hanc acceptationem fieri per suffragia tum publica, tum secreta, respondit S. Congregatio Concilii ad Patriarcham Venetiarum die 11. Julii 1592: *Amplitudini tuae super examinatoribus, in synodo approbandis, sic respondit Congregatio Sacri Concilii Interpretum, nempe examinatores, qui ab Amplitudine tua propositi fuerint synodo, tam per vota secreta quam aperta posse probari. Itaque Amplitudo tua eum modum in probatione servari faciat, quem magis expedire judicaverit.* De *synodo dioeces*. l. c.

3) Sess. 24. c. 2. de Reform.: „Synodi quoque dioecesanae quotannis celebrentur.“

sex proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur [1]).

Es kann sich nun ereignen, daß im Laufe des Jahres die Zahl dieser Synodalexaminatoren durch Tod oder Austritt aus der Diöcese unter die gesetzliche Ziffer von sechs herabsinkt; was ist dann Rechtens? Für diesen Fall ist den Bischöfen durch P. Clemens VIII. die Befugniß [2]) ertheilt worden, an die Stelle der

1) Hiezu bemerkt P. Benedict XIV.: „Sex ad minus ab Episcopo aut ejus Vicario in synodo proponi voluit Tridentinum; non tamen vetuit, ne plures proponantur: quin imo ex tali loquendi modo et plures proponi posse, et ut plures proponantur, se exoptare satis aperte Tridentinum innuit; quemadmodum observat *Barbosa* in collectan. ad cap. 18. sess. 24. num. 85. ubi tamen a S. Congregatione Concilii decisum refert, *non esse ultra viginti proponendos*, fortasse ob periculum, ne nimium aucto eorundem numero, minus diligens sit personarum, que proponuntur, delectus.“ De synodo dioeces. l. IV. c. 7. n. 3. I. 282.

2) „Cum anno 1592. apud S. Congregationem Concilii propositum esset pro parte Episcopi Civitaten. sequens memoriale; In episcopatu Civitaten. fuerunt deputati examinatores synodales juxta S. Concilii formam, et intra annum faciendi aliam synodum omnes mortui sunt; ante finem anni quasi in medio parochialis vacavit; supplicatur declarari, an episcopus solus illi providere possit, procedente publico edicto cum examinatoribus nominatis ab eo, qui tamen non sint pauciores tribus — sic responsum est: Sanctissimus Dominus noster *Clemens* VIII. decrevit, hoc in futurum observari, quando omnes examinatores synodales intra annum eorum deputationis mortui fuerint, nempe, ut episcopus ex examinatoribus antiquis synodalibus, si fuerint, subroget alios non pauciores numero sex, et si non steterint tot examinatores synodales antiqui, qui ad hunc numerum ascendant, tunc episcopus eligat illos, qui fuerint et alios suppleat de novo, approbatos tamen a Capitulo usque ad numeri praedicti complementum: verum si nulli antiqui synodales examinatores superstites fuerint, tunc episcopus omnes novos examinatores probitate ac scientia idoneos, qui a Capitulo probati sint, non pauciores praefato numero substituat, et veniente vacatione cujuslibet parochialis ecclesiae episcopus de-

Ausgefallenen so viele Andere zu setzen, daß die gesetzliche Zahl sechs voll wird; jedoch müssen diese vollkommen nach Anordnung des Tridentinum qualificirt und vom Cathedralcapitel approbirt seyn [1]).

5) Im Falle aber nach Ablauf des Jahres eine neue Diöcesansynode nicht gehalten wird, so erlischt das Amt der vom Bischofe stellvertretender Weise (nach 4.) bestellten Examinatoren — nach dem angeführten (S. 432 Note 2) Decrete P. Clemens VIII. [2]).

bebit ex praefatis examinatoribus eligere tres, qui cum eo examen juxta decretum Concilii c. 18. sess. 24. perficiant; officium autem omnium praedictorum examinatorum synodalium subrogatorum exspiret, cum primum advenerit tempus novam synodum juxta c. 2. sess. 24. celebrandi." *Garcias* l. c. pag. 155. num. 72.

1) P. Benedict XIV. commentirt die unter 3. 4. angegebenen Bestimmungen also: „Synodalium examinatorum officium durat usque ad novam synodum, quae intra unius anni spatium ad Tridentini normam esset celebranda, et in qua aut iidem, aut alii de novo deputandi forent, sicuti idem Tridentinum praecepit: *Examinatores autem singulis annis* etc. Si autem vel omnes, vel aliqui ex designatis in ultima synodo, decurrente anno, moriantur, aut e dioecesi se subducant, tunc, si sex saltem ex designatis remaneant, (quoniam longe plures eligi posse jam diximus) cum adhuc tunc numerum exaequent a Tridentino statutum, istorum opera episcopus utetur, nec alios in demortuorum aut longe absentium locum substituere poterit: si vero sex non supersint, tunc Clementis VIII. decreto facultas data est episcopis alios subrogandi, modo iis qualitatibus praestent quas Tridentinum requirit, a Capitulo approbentur, et una simul cum superstitibus, ex electis in synodo, senos non excedant." De *synodo dioeces*. l. IV. c. 7. n. 7. I. 288.

2) Darauf gestützt schreibt P. Benedict XIV.: „Quid autem fiet, si annus elabatur et nova synodus non celebretur? Certum est, statim ac effluxit annus ab ultima synodo, cessare officium examinatorum, qui intra ejusdem anni intervallum in demortuorum seu absentium locum forte fuerint ab episcopo suffecti; ita enim diserte

Sind aber von den auf der letzten Synode erkornen Examinatoren noch sechs übrig, so bleiben dieselben nach Erklärung der h. Congregation des Concils im Amte, und der Bischof kann sich ihrer bei den Pfarrconcursprüfungen bedienen; wenn aber nur ein Einziger aus dieser Sechszahl in Abgang kommt, so erlischt das Amt Aller, und es ist dem Bischofe nicht gestattet, an die Stelle dieses nach Ablauf der Jahresfrist Ausgefallenen einen Andern zu bestellen [1]).

6) Daraus ergibt sich ferner: Soll nach Ablauf des Jahres und in Ermanglung sechs gesetzlich bestellter Synodalexaminatoren eine gültige Pfarrconcursprüfung vorgenommen werden, so muß der Bischof entweder eine neue Diöcesansynode abhalten, oder er muß sich von der h. Congregation des Concils die Befugniß erbitten, neue Examinatoren außerhalb der Synode bestellen zu dürfen; denn die von solchen Examinatoren gehaltene Prüfung, welche vom Bischofe außer der Synode ohne specielle Ermächtigung der h. Congregation des Concils

---

statuit Clemens VIII. in citato decreto: *Officium autem omnium praedictorum examinatorum synodalium subrogatorum exspiret, cum primum advenerit tempus novae synodi* juxta c. 2. sess. 24. *celebrandae.*“ Ibid. n. 8. I. 289.

1) „Quoad alios porro non subrogatos, sed in ultima synodo electos, hoc censuit S. Congregatio Concilii: quamdiu sex illorum superstites sunt, omnes perseverant in munere, et episcopus in concursibus ad ecclesias parochiales illis uti poterit: sed si vel unus ex illis decesserit, ita ut ex electis in synodo sex non remaneant, omnium officium exspirat, et nullus adhiberi poterit in coucursibus ad parochiales; neque post annum datum est episcopo in demortui locum quemquam sufficere.“ De *synodo dioeces.* l. c.

bestellt wurden, ist ungültig, und die auf Grund einer solchen ungültigen Pfarrconcursprüfung geschehenen Verleihungen und Besetzungen der Seelsorgspfründen sind null und nichtig [1]).

§. 12. Gesetzliche Weise, Examinatoren für Pfarrconcursprüfung außerhalb der Diöcesansynode zu bestellen.

Keineswegs darf man sich der Meinung hingeben, das Decret des Concils v. Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. habe in Folge der gänzlich außer Gebrauch gekommenen Diöcesansynoden seine Geltung verloren, und die Bischöfe seien demnach in Aufstellung der Examinatoren ganz frei und unabhängig geworden. Denn da die Sacra Congregatio Concilii besteht, und zwar zu dem Ziel und

1) Laut P. Benedict XIV. und der von ihm beigebrachten Entscheidung der C. C.: „Quapropter ut elapso anno, et non existentibus sex examinatoribus, in synodo electis, institui valeat *validum* experimentum concurrentium ad vacantes ecclesias parochiales, necesse est, ut episcopus vel novam synodum cogat, vel facultatem petat a S. Congregatione Concilii novos examinatores extra synodum deputandi: etenim, si concursus fiat coram examinatoribus extra synodum designatis ab episcopo, nulla ad hoc instructo speciali facultate, *parochialium collationes*, *institutiones seu provisiones erunt irritae.* Hinc, cum in dioecesi Bracharensi plures parochiales iis collatae fuissent, qui approbati fuerant ab examinatoribus extra synodum deputatis ab archiepiscopo cum consensu capituli, opus deinde fuit, ut qui illos obtinuerant, preces porrigerent summo Pontifici, ut suprema sua auctoritate earundem collationes convalidaret, et S. Congregatio Concilii, ad quam preces remissae fuerant, die 26. Januarii 1715. illas convalidandas censuit, quia supplicantes bona fide parochiales acceptaverant, atque ex archiepiscopi attestatione constabat, multa exoritura scandala, si novus concursus ad illas foret inducendus." De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 9. I. 289 s.

Ende, daß sie die tridentinischen Beschlüsse aufrecht erhalte oder dieselben in Anbetracht berücksichtigenswerther Zeit- und Ortsverhältnisse modificire, so sind natürlich alle Bischöfe an dieselbe gewiesen, welche sich außer Stande sehen, dem Decrete des Concils von Trient Sess. 24. c. 2. de Reform. über alljährliche Feier der Diöcesansynode nachzukommen, und in Folge dieser Unmöglichkeit das Statut des Tridentinums über Bestellung der Examinatoren auf der Synode zu beobachten.

Den Bischöfen, welche außer Stande waren, jährlich die Diöcesansynode zu halten, war die h. Congregation des Concils nach dem Zeugnisse P. Benedict XIV.[1]) stets bereit, die Facultät zu gewähren, außer der Synode Examinatoren für den Pfarrconcurs zu bestellen; und die solcher Weise von dem Bischofe ernannten und von dem Capitel approbirten Examinatoren wurden Anfangs durch die h. Congregation des Concils von Jahr zu Jahr in ihrem Amte bestätiget.

Heut zu Tage **pflegt aber die h. Congregation des Concils den Bischöfen für Bestellung der**

---

1) „Nec Sacra Congregatio facultatem, de qua loquimur, renuit unquam petentibus concedere; quoniam, cum probe noverit, non facile esse Episcopis singulis prorsus annis suas synodos cogere, ne idcirco legitimis careant examinatoribus, ex quorum defectu initi ad ecclesias parochiales concursus sint irriti, statim ac Episcopus eidem exponit, sex ex electis in postrema synodo amplius non exstare, potestatem ei facit novos eligendi, a majori parte Capituli approbandos, quorum tamen officium duraturum decernit tantum ad annum; quo elapso iterum ad preces Episcopi illos in munere confirmat, quod et deinceps semper in annum iisdem prorogat. Ea facultate a Sacra Congregatione accepta Episcopus sex examinatores seliget, omnibus praeditos qualitatibus a Tridentino requisitis, eosque Capitulo proponet.“ De *synodo dioeces.* l. IV. c. 7. n. 10. I. 290.

Examinatoren zu Pfarrconcursprüfungen eine Triennal-Facultät zu gewähren.

Wenn die Bischöfe durch diese Befugniß in Stand gesetzt werden, Examinatoren für die Pfarrconcursprüfung auf solch' gültige Weise zu bestellen, als ob dieselben auf der Diöcesansynode wären erkoren worden, so sind die Bischöfe selbstredender Weise eben deshalb genau und streng an die Bestimmungen dieser Facultät gebunden, also zwar daß auch nur die Nichtbeobachtung einer einzigen dieser Bestimmungen die Bestellung der Examinatoren ungültig macht.

Es verleiht aber das Oberhaupt der Kirche kraft dieser Facultät den Bischöfen die Vollmacht: mit Zustimmung des Capitels zwölf Examinatoren an Statt der Synodalexaminatoren auf drei Jahre zu erwählen [1]. — Auf Grund dieser Befugniß ist also der Bischof gehalten

1) zwölf Geistliche sich zu ersehen, welche geeignet seien, dem Amte der Examinatoren für die Bewerber um Pfarrpfründen vorzustehen.

Wie das Concil v. Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. die Wahl von wenigstens sechs Examinatoren auf der jährlich zu haltenden Diöcesansynode vorschreibt, also daß es nicht erlaubt ist, Wenigere denn sechs zu wählen, so ist der Bischof in gleicher Weise an die Zwölfzahl für die Wahl der Examinatoren außerhalb der Synode so streng gebunden, daß er weder Wenigere noch Mehrere

---

1) SSmus Dominus Noster facultatem eidem impertitus est, eligendi de consensu Capituli Duodecim Examinatores loco Synodalium ad Triennium duraturos.

als Zwölf wählen darf; denn die Facultät spricht absolut: *Duodecim* [1]).

Der Grund aber, aus dem die h. Congregation des Concils die Wahl von zwölf Examinatoren zur Pflicht macht und dieselbe nicht auf wenigstens sechs wie das Concil v. Trient beschränkt, liegt in der längeren Dauer von drei Jahren, während welcher diese zwölf als Examinatoren dienen sollen.

2) Diese vom Bischofe zu Examinatoren erkorenen Zwölf müssen mit Zustimmung des Capitels, *de consensu Capituli,* bestellt werden, d. h. der Bischof ist gehalten, die von ihm gewählten Zwölf dem Capitel zu dem Zwecke vorzulegen, damit sie von demselben bestätigt werden, das ist, damit durch das Urtheil des Capitels festgestellt werde, die vom Bischofe Gewählten seien ganz nach Vorschrift des Concils v. Trient zu Examinatoren geeignete Männer [2]). Aus dieser Bestimmung der Facultät ergibt sich

a) Die Wahl der Examinatoren für den Pfarrconcurs außer der Synode ist keineswegs einseitig und ausschließlich dem Bischofe überlassen; sie ist vielmehr ein Act, zu dessen Integrität und Gültigkeit der Bischof und sein Ca-

---

1) Um diesen Fragepunkt außer allen Streit zu setzen, habe ich denselben der h. Congregation des Concils vorgelegt.

2) „Ea facultate a Sacra Congregatione accepta Episcopus examinatores seliget, omnibus praeditos qualitatibus a Tridentino requisitis, eosque Capitulo proponet." *Benedictus* XIV. de syn. dioec. l. IV. c. 7. n. 10. I. 290.

Ueber die vom Concil v. Trient vorgeschriebenen Eigenschaften der Synodalexaminatoren siehe unten §. 14.

pitel zusammenwirken müssen. Eine vom Bischofe ohne die Zustimmung des Capitels gepflogene Bestellung der Examinatoren ist daher ungültig, und in Folge dessen die von ihnen vorgenommene Prüfung, so wie die auf Grund einer solchen Prüfung geschehene Besetzung der Pfründe null und nichtig.

Wie nämlich das Concil v. Trient den Bischof bei Bestellung der Synodalexaminatoren an die Zustimmung des auf der Synode versammelten Diöcesanklerus bindet [1]), so ist er bei Vornahme dieses Geschäftes außer der Synode an die Genehmigung des Capites gebunden, welches hier den Clerus der Diöcese vertritt.

b) Wie die auf der Synode vom Bischofe Vorgeschlagenen durch die Majorität des Clerus mittelst offener oder geheimer Abstimmung gutgeheißen werden müssen, so sind die außer der Synode vom Bischofe zu Examinatoren Ersehenen von der Majorität des Capitels wenigstens zu approbiren.

α) Wie die Wahl von Seite des Bischofs, so ist auch die vom Capitel vorzunehmende Approbation der Gewählten ein Act, nicht der Willkür und Gunst, sondern des Gewissens und der Gerechtigkeit, oder, das Capitel ist ex justitia gehalten, die nach Vorschrift des Tridentinum zu Examinatoren Qualificirten als solche anzuerkennen. Daraus ergibt sich

β) für den Fall, daß die Majorität des Capitels die Anerkennung der vom Bischofe Gewählten versagt oder dieselben reprobirt, für dasselbe die Pflicht, dem Bischofe die Gründe

1) Siehe oben §. 11.

zu eröffnen, aus denen es den Reprobirten die Anerkennung versagen zu müssen sich verpflichtet hielt. Wenn unter was immer für einem Vorwande das Capitel sich weigert, die von ihm ausgesprochene Verwerfung der vom Bischofe Gewählten zu begründen, so sind dieselben als Approbirte anzuerkennen [1]).

γ) Der Bischof muß an die Stelle derer, welche das Capitel aus der Liste der zu Examinatoren vorgeschlagenen Zwölf mit Grund streicht oder reprobirt, demselben andere Qualificirte vorlegen.

Sollte über die Zustimmung des Capitels, ob dieselbe gerechter oder ungerechter Weise vorenthalten worden sey, ein Streit zwischen demselben und dem Bischofe entstehen, so weiset P. Benedict XIV. die Bischöfe auf den sichern Weg, die h. Congregation des Concils um ein Ersatzmittel für die verweigerte Zustimmung des Capitels anzugehen [2]).

1) Capitulum non posse reticere causas, unde examinatores reprobaverit, nedum sub specie caritatis; et quando sedes apostolica has causas sciscitetur, non tantum capitulum sed nec episcopum posse renuere, quin eas exponat, constat ex resol. S. C. in *Alerien.* 24. Nov. 1667. bei *Richter* l. c. pag. 380.

Episcopus Montis Alti, licentia ei data a S. Congr., examinatores prosynodales elegit, quorum aliquot capitulum approbare recusabat. Interrogatum ab episcopo et postea ab ipsa S. Congr., recusandi causas non allegavit, sed ea *informata conscientia* se eos rejecisse respondit. S. C. censuit, constare de irrationabili capituli judicio, ita ut electi examinatores sint approbandi. *Montis Alti* 23. Jul. 1803. bei *Richter* l. c.

2) Cum hominum doctrina et mores evidentes non sint, nec unquam obtrectantium linguas evadant, semper excitabitur quaestio, an Capitulum juste vel injuste consentire recusaverit in examinatores ab Episcopo propositos, et durante hac quaestione firmi non erunt

δ) Der Bischof kann keine Capitularen zu Examinatoren wählen — aus dem einfachen Grunde, weil Niemand sich selbst approbiren kann.

3) Diese vom Bischofe in Ermanglung der Diöcesansynode zu Examinatoren Gewählten und vom Capitel Bestätigten verwalten ihr Amt auf die Dauer von drei Jahren eben so gültig, als ob sie auf der Diöcesansynode wären bestellt worden [1]).

Der Bischof, welcher sich fort und fort außer Stande sieht, die Diöcesansynode zu halten, wird daher vor Erlöschen der ihm gewährten Triennal-Facultät sich um Erneuerung derselben an den apostolischen Stuhl wenden müssen, damit die Diöcese nicht in den Fall komme, gar keine gesetzliche Examinatoren für die Bewerber um Pfarrpfründen zu haben.

4) Sollten noch einige Synodalexaminatoren vorhanden seyn, so ist der Bischof befugt, sich derselben zugleich mit den von ihm außer der Synode Erwählten zu bedienen; sollte aber, auch vor Ablauf der drei Jahre, eine Diöcesansynode gehalten werden, so erlischt natürlich die Befugniß aller der bisher anerkannten Examinatoren [2]).

---

concursus ad ecclesias parochiales coram illis instituti. Tutius propterea erit, ut in eo eventu Episcopus a Sacra Congregatione Concilii petat supplementum consensus, quem Capitulum sine causa denegavit. De *syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 10. I. 291.

1) ad Triennium duraturos, qui in examinibus Promovendorum ad Parochiales perinde adhiberi valeant ac si in Synodo Dioecesana fuissent electi;

2) ita tamen ut si qui ex deputatis in ultima Synodo supersint, iis etiam una cum a Se electis utatur; omnium vero, etiam dicto termino durante, exspiret potestas, quando celebrata fuerit Synodus.

Solche außer der Synode gültiger Weise zu Examinatoren der Bewerber um Seelsorgspfründen Bestellte heißen Examinatores *Prosynodales.*

§. 13. Ersatzmittel für die Diöcesansynode zur Bestellung der Examinatoren.

Setzt nun aber auch der apostolische Stuhl die Bischöfe durch die ihnen gewährten Triennalfacultäten in Stand, außerhalb der Diöcesansynode Prosynodal-Examinatoren zu bestellen, so hat doch derselbe nie unterlassen, das Decret des Concils v. Trient Sess. 24. c. 2. de Reform. über die jährliche Feier der Diöcesansynode so viel möglich aufrecht zu erhalten, da dieselbe in den Organismus des kirchlichen Lebens so eng verflochten ist. Wo aber die Abhaltung einer ordentlichen Diöcesansynode sich unmöglich erwies, ließ der römische Stuhl es sich angelegen seyn, den Bischöfen Ersatzmittel für die Diöcesansynode zu bieten [1]).

So führt P. Benedict XIV. eine Weisung der h. Congregation des Concils an den Bischof der canarischen Inseln vom J. 1720 an, wie derselbe dem Mangel der

1) Episcopales synodi, etsi maxime fructuosae, non tamen absolute necessariae dicendae sunt pro recta dioecesium administratione, cum alii suppetant modi assequendi eumdem finem, ad quem Synodi tendunt ... Episcopi, qui ob aliquod impedimentum suas synodos juxta Tridentini decretum congregare nequeunt, non propterea animum abjiciant, sed alias suppetere sibi sciant artes succurrendi suarum ovium indigentiis, earumque spirituali bono prospiciendi; atque ut ab aliorum exemplis modum addiscant synodi defectum supplendi. Qua in re praestat audire sacram Congregationem Concilii, quae praecipuas suggerit industrias substituendas synodo, cum ab Episcopo fieri nequit. De *syn. dioec.* l. I. c. 2. n. 5. Ed. c. I. 47.

Synode dadurch abhelfen solle, daß der auf einer jeden Insel versammelte Klerus einen oder mehrere Deputirte wähle, welche dann mit dem Bischofe zu einer Art von Synode zusammentreten sollten [1]); und der Papst erwähnt darauf ausdrücklich der Bischöfe in Deutschland, welche sich um ähnliche Weisungen an die genannte Congregation wenden sollten [2]).

1) Cum Episcopus Canariensis occasione visitationis sacrorum Liminum ad praefatam Congregationem transmisisset relationem status suae ecclesiae, eidemque significasset, impossibile sibi esse dioecesanam synodum cogere, Sacra Congregatio litteris ad ipsum datis anno 1720. rescripsit: *Reliquum est, ut tuis postulatis respondeam. Primum difficultatis dioecesanae congregandae synodi nobis ob oculos ponis, et eae quidem maximae sunt, vetantque profecto omnem ecclesiasticorum conventum fieri. Verum Sacra Congregatio certior a te fieri cupit, an in unaquaque insula possent per annos singulos, definito a te per edictum loco ac die, aut omnes aut major Clericorum pars, quibus synodo interesse jus est, commode coire, vices suas uni aut pluribus Procuratoribus delegaturi; et an qui electi fuerint, possent accepto authentico legationis suae testimonio, statuto pariter tempore te convenire, ut referrent suarum ecclesiarum statum, Cleri et populi mores, religionem, pietatem, templorum decus, piorum locorum administrationem, ceteraque omnia, quae opus forent. Collatis tunc ipse consiliis, quid agendum esset, imperares veluti de synodi sententia, imperataque illi ad suos adducerent curarentque perfectum iri. Id enimvero synodi speciem obtineret, maximumque inde fructum caperes; quippe quid ubique tuae dioecesis agatur, penitus internosceres, habitoque cum gravissimis viris, quales hujusmodi Procuratores creandi essent, sermone melius universis ecclesiae tuae rebus consuleres. Ibid.* pag. 47 s.

2) Salutaribus hisce Sacrae Congregationis monitis morem gerere deberent Episcopi extra Italiam, ac praecipue in Germania degentes, si verum est, quod scribit Leopoldus Pilatus, Canonicus Tridentinus, in *suis Originibus Juris Pontificii l.* 5. *tit* 2. *de conciliis ecclesiasticis*, fieri nimirum non posse ob dioecesium amplitudinem, parochorum paupertatem atque itinerum difficultatem, ut illi singulis annis synodum celebrent. *Ibid.* pag. 48 s.

In solcher Lage sind auch in der Gegenwart die Bischöfe Deutschlands um so mehr, als es trotz des von Seiner Heiligkeit Pius IX. unterm 17. Mai 1849 an Seine Eminenz den Cardinal und Fürsterzbischof von Schwarzenberg und die mit ihm zu Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands ausgesprochenen Wunsches zur Feier von Provinzialconcilien und in Folge derselben von Diöcesansynoden noch nicht gekommen ist. Denn wenn auch die in dem eben genannten apostolischen Breve in Betreff der Diöcesansynoden ausgesprochenen Befürchtungen in demselben Maaße geschwunden sind, als seither ein erstaunlicher Umschwung der Gesinnung unter der großen Masse des Clerus vor sich gegangen ist, so dürften doch dieselben in ihrer alten gesetzlichen Form kaum mehr den Bedürfnissen und anderen Verhältnissen der Gegenwart entsprechend erscheinen; und bis der apostolische Stuhl denselben eine neue Form gegeben, wird ein Ersatzmittel für die Diöcesansynode vorzüglich zur Bestellung von Synodalexaminatoren sich den Bischöfen von selbst empfehlen. Auch fehlt es nicht an Beispielen aus der neuesten Zeit, daß Bischöfe, denen die Abhaltung der Diöcesansynode unmöglich ist, sich an den apostolischen Stuhl wendeten, welcher nicht ermangelte, eine der Synode gleich geltende und leicht ausführbare Institution anzuordnen. So wurde dem seither verstorbenen Bischofe von Lüttich, Cornelius Van Bommel, gestattet, an der Stelle der Synode eine Versammlung der Landdecane oder bischöflichen Bezirksvicare zu berufen, oder den Priesterexercitien die Form einer Synode zu geben [1]).

1) Derselbe gab dies seinem Clerus unterm 23. September 1851

Da Priesterexercitien in allen Diöcesen Oesterreichs und Deutschlands regelmäßig alle Jahre gehalten werden, so dürfte es das am Leichtesten ausführbare Ersatzmittel für die jährlich abzuhaltende Diöcesansynode seyn, denselben Synodalform zu geben — mit Genehmigung des Oberhauptes der Kirche, das zuvorkommend alle Bischöfe aufgefordert hat, seinen Rath und seine Hilfe in Anspruch zu nehmen [1]).

---

mit folgenden Worten bekannt: Non sine intimo laetitiae sensu notum vobis facimus, vi Indulti 4. Maii hujus anni 1851, quo nobis tributa est speciali modo convocandi praesentem synodum auctoritas, etiam a SSmo Dno Nro benignissime concessum esse, ut deinceps Decanorum congregatio locum annuae synodi ad mentem concilii Tridentini obtineat; modo illi Decani prius satagant presbyteros propriae jurisdictioni subjectos convocare, eorumque de rebus ecclesiasticis vel ad fidelium utilitatem conducentibus, sententiam exposcere synodo denuntiandam; et deinde redeuntes iterum eos conveniant, de actis et sancitis per synodum delaturi ... Ut plenius firmiusque servandis hisce statutis opera detur, aliud nobis eodem documento indulsit SSmus Dnus; videlicet, ut quoties id utile atque opportunum judicaverimus, exercitia spiritualia, quae quotannis tradi solent, forma induantur synodali. *Statuta dioecesis Leodiensis.* Leodii 1851. pag. XVIII.

1) In der Encyclica vom 9. Nov. 1846 bittet Se. Heiligkeit P. Pius IX. alle Bischöfe flehentlich: Cum autem Nobis nihil gratius, nihil jucundius, nihil optabilius quam Vos omnes, quos diligimus in visceribus Christi Jesu, omni affectu, consilio, opera juvare, atque una Vobiscum in Dei gloriam et catholicam fidem tuendam, propagandam toto pectore incumbere, et animas salvas facere, pro quibus vitam ipsam, si opus fuerit, profundere parati sumus, venite, Fratres, obtestamur et obsecramus, venite magno animo, magnaque fiducia ad hanc Beatissimi Apostolorum Principis Sedem, catholicae unitatis centrum, atque Episcopatus apicem, unde ipse Episcopatus, ac tota ejusdem nominis auctoritas emersit, venite ad Nos quotiescunque Nostrae et ejusdem Sedis auctoritatis ope, auxilio, praesidio Vos indigere noveritis. Ginzel, Archiv für Kirchengesch. und Kirchenrecht I, 33.

§. 14. Gesetzliche Qualification Jener, welche zu Synodalexaminatoren zu wählen sind.

Die nächste wichtigste Frage betrifft nun die Eigenschaften, mit denen nach Bestimmung des Concils von Trient Jene ausgerüstet sein sollen, denen das Amt der Examinatoren für den Pfarrconcurs übertragen werden mag.

Sind dazu was immer für Geistliche geeignet? Das Tridentinum Sess. 24. c. 18. antwortet: Keineswegs, sondern

1) Examinatoren sollen sein Doctoren oder Licentiaten in der Theologie oder im Kirchenrechte [1]).

Aus dem Zwecke nämlich, zu welchem die Examinatoren aufgestellt werden, ergibt es sich von selbst, daß nur zur Vornahme einer Prüfung tüchtige Männer zu wählen sind; und da ein Hauptgegenstand der vorzunehmenden Prüfung kirchliche Wissenschaft ist, so können selbstredender Weise zu Synodalexaminatoren nur in kirchlicher Wissenschaft vorzüglich Unterrichtete bestellt werden, weil Solche allein befähigt erscheinen, ein verläßliches Urtheil über das theologische Wissen Anderer zu fällen. Weil es nun aber in der Kirche gelehrte Institute gibt, welche durch den apostolischen Stuhl autorisirt sind, ein vorzügliches Maaß kirchlicher Wissenschaft durch Verleihung eines gelehrten gradus zu dokumentiren, so gelten der Kirche auch vorzugsweise als in theologischer Wissenschaft Unterrichtete: die

---

1) Sint vero hi examinatores magistri seu doctores, aut licentiati in theologia aut jure canonico.

von Universitäten oder Academien creirten Doctoren oder Licentiaten in der Theologie oder im canonischen Rechte. Diese sollen demnach bei der Wahl zu Synodalexaminatoren zuerst ins Auge gefaßt werden, also zwar, daß

a) die graduirten Geistlichen der Diöcese vom Bischofe in der Regel nicht übergangen werden dürfen bei der Wahl der Examinatoren [1]), und

b) Nichtgraduirte nur in Ermangelung von Graduirten oder im Falle, daß sie noch gelehrter oder befähigter als die vorhandenen Doctoren und Licentiaten erscheinen, gewählt werden dürfen [2]).

---

1) Examinatores *necessario* eligi debent, qui sint Magistri seu Doctores, aut Licentiati in Theologia vel Jure canonico, si exstent.. Unde Sacra Congregatio Concilii in *una Senonens. sub die* 19. *Febr.* 1628 censuit, *Episcopum non posse eligere examinatores synodales, qui non sunt Doctores seu Magistri, aut Licentiati in Theologia, aut Jure canonico, si exstent. Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus.* Tom. II. pag. 404. n. 36. Edit. nov. Casinens. T. II. pag. 476.

2) Sacra Congregatio Concilii *in una Turritana sub die* 10. *Mart.* 1629 censuit, *in praedictos examinatores synodales non posse eligi Clericos saeculares aut regulares, qui dictis gradibus non sint insigniti, nisi ulli viri qualitatis superius expressae non extent, quo casu sunt eligendi, qui ad munus exercendum magis idonei videbuntur. Ferraris* ibid.

Daß Nichtgraduirte den Graduirten nur dann vorgezogen werden dürfen, wenn sie noch gelehrter als diese sind, bezeugt P. Benedict XIV.: Quod spectat ad examinatorum qualitates, quamvis Tridentinum desideret, ut deputandi ad ejusmodi munus gradum aliquem in sacra theologia vel in jure canonico sint consecuti; attamen arbitrio Episcopi permittit, etiam qui nullo gradu est condecoratus, proponere: ex quo fit, ut etiamsi plures in dioecesi reperiantur Doctoratus laurea insigniti, si nihilominus Episcopus *eos minus peritos* existimet, poterit, cum synodi approbatione aliis sive saecularibus sive

Es kann nämlich in einer Diöcese immerhin ungraduirte Welt- und Ordensgeistliche geben, welche um ihrer theologischen Gelehrtheit und anderer Eigenschaften willen zur Vornahme der Concursprüfung noch ungleich befähigter erscheinen, als die vorhandenen Graduirten. Da wäre es nun keineswegs zweckmäßig, wenn der Mangel eines gradus diese zu Synodalexaminatoren unfähig machte, und deshalb werden von dem Tridentinum nebst den Doctoren oder Licentiaten der Theologie und des Kirchenrechtes als zu Synodalexaminatoren qualificirt noch hinzugezählt vel alii clerici, seu regulares etiam ex ordine mendicantium, aut etiam saeculares, qui ad id videbuntur magis idonei.

2) Die zu Synodalexaminatoren Gewählten oder als Prosynodal-Examinatoren Bestellten müssen beeidet werden.

Da die Kirche dem Urtheile dieser Examinatoren ein großes Gewicht beilegt, indem sie von demselben die Besetzung der Seelsorgspfründen abhängig macht; ein jedes Urtheil aber auch ein sittlicher Act ist, so muß die Kirche die moralische Garantie haben, daß die gewählten Examinatoren gewissenhaft ihr Amt verwalten werden, und sie verlangt deshalb von ihnen ein eidliches Versprechen, wie das Tridentinum ausdrücklich decretirt: jurentque omnes ad sancta Dei evangelia, se quacunque humana affectione postposita fideliter munus exsecuturos.

a) Die Beeidigung der Examinatoren ist so nothwendig,

---

regularibus qui *sine Doctoratu doctiores* reputantur, examinatoris officium committere; quod a sacra Congregatione decisum refert Fagnanus in *Cap. Inter ceteras, num.* 45. *usque ad finem de rescriptis*. De *syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 4. I. 283.

daß eine von Unbeeideten vorgenommene Concursprüfung schlechthin ungültig ist [1]).

Dieser Eid ist auf der Synode selbst zu leisten, wenn die zu Synodalexaminatoren Gewählten auf ihr zugegen sind; die nicht Gegenwärtigen oder extrasynodaliter Gewählten leisten ihn vor dem Bischof oder seinem Generalvicar [2]).

3) Die Synodalexaminatoren müssen ihr Amt unentgeltlich verwalten und sollen jeder Bestechung unzugänglich sein.

Die Kirche begnügt sich nicht bloß mit dem von den Examinatoren abgelegten Eid, sondern um die Verlässigkeit des von ihnen abzugebenden Urtheils sicher zu stellen, sucht sie dasselbe insbesondere vor jedem bestechenden Einflusse zu bewahren, und verbietet deshalb ausdrücklich den Examinatoren, irgend Etwas bei Gelegenheit dieses Concurses, weder vor noch nach demselben, anzunehmen, und zwar mit der Sanction, daß jede Bestechung für den Empfänger und Geber Verbrechen der Simonie sei, welches für Beide nicht nur den Verlust der bereits erlangten Beneficien nach sich ziehe und unfähig

1) Hoc juramentum est de forma substantiali, eoque deficiente examinatores non dicuntur legitimi, et concursus factus coram eis ante praestitutum juramentum est nullus. Sacra Congregaio Concilii *in una Bisignanen. sub die* 2. *Dec.* 1628. ubi censuit, *concursus factos non praestito juramento ab examinatoribus synodalibus fuisse nullos. Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus* n. 40. II. 404. Edit. nov. Casin. II. 474 s.

2) Electi examinatores jurare debent, se omni postposita humana affectione munus suum fideliter exsequuturos, sicuti Tridentinum praecipit. Ejusmodi autem juramentum in ipsa synodo est emittendum, si illi synodo adsint; sin minus, coram Episcopo aut ejus Vicario. *De syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 6. I. 285.

mache, andere zu erwerben, sondern an den Examinatoren auch von der Provincialsynode nach dem Ermessen derselben gestraft werden solle [1]).

a) Diese Verordnung des Tridentinum ist so streng zu interpretiren, daß es zur Vermeidung jeden Scheins von Simonie auch nicht erlaubt ist, den Examinatoren oder den der Prüfung Vorsitzenden für ihre Mühe irgend einen Lohn aus dem Einkommen der erledigten und durch Concurs zu besetzenden Pfründe anzuweisen, oder unter was immer für einem Titel eine Renumeration zu geben [2]).

---

1) Sess. 24. c. 18. de Reform.: Caveantque, ne quicquam prorsus occasione hujus examinis nec ante nec post accipiant; alioquin simoniae vitium tam ipsi quam alii dantes incurrant, a quo absolvi nequeant nisi dimissis beneficiis, quae quomodocunque etiam antea obtinebant, et ad alia in posterum inhabiles reddantur. Et de hic omnibus non solum coram Deo, sed etiam in synodo provinciali, si opus erit, rationem reddere teneantur, a qua, si quid contra officium eos fecisse compertum fuerit, graviter ejus arbitrio puniri possint.

2) Proposito ab episcopo Abulensi sequenti dubio: In episcopatu Abulensi et in tota provincia Compostellana ex decreto concilii provincialis Compostellani, post concilium Tridentinum facti, datur stipendium examinatoribus synodalibus ex fructibus parochialium, ad quas fit examen: dubitatur, an possit hoc dari, stante decreto S. Concilii Tridentini sess. 24. c. 18. de reform.; Sacra Congregatio respondit: *Non posse. De synod. dioec.* l. IV. c. 7. n. 11. I. 292 s.

In pluribus Hispaniae dioecesibus, secundum consuetudinem a conciliis quoque provincialibus approbatam in omnibus beneficiis, curam animarum adnexam habentibus, quilibet provisus solvere tenebatur certam pecuniae quantitatem tam examinatoribus synodalibus quam curiae episcopalis officialibus sive stipendii sive largitatis nomine. Quum itaque clerico quodam dioecesis Jacensis solutionem

b) Wird ein gegründeter Verdacht von den Concurrenten gegen die Examinatoren erhoben, so können jene nicht gezwungen werden, vor diesen die Prüfung zu bestehen [1]).

4) Aus der Zahl der nach Vorschrift des Tridentinum qualificirten Synodal- oder Prosynodal-Examinatoren hat der Bischof bei Erledigung einer jeden Seelsorgpfründe wenigstens Drei zu wählen, welche mit ihm die Prüfung vorzunehmen haben [2]).

a) Eine von weniger als drei Examinatoren vorgenommene Prüfung ist ungültig [3]).

---

negante res ad S. C. deferretur, ad quaestionem: An et quae emolumenta debeantur occasione examinis in concursu et collationis ecclesiarum parochialium? resp. quoad praesides et examinatores *negative. Jacensis* 16. Jan. 1758. bei *Richter* l. c. p. 382. n. 28.

1) Examinandos cogi non posse se sistere coram examinatoribus, quos juste in suspicium allegaverint, constat ex res. in *Lucerina* 26. Nov. 1661. bei *Richter* pag. 380. n. 12.

2) Sess. 24. c. 18. de Reform.: Advenienteque vacatione cujuslibet ecclesiae tres ex illis eligat episcopus, qui cum eo examen perficiant, indeque succedente alia vacatione aut eosdem, aut alios tres, quos maluerit, ex praedictis sex eligat.

3) Vacante igitur parochiali ecclesia, quae sit per concursum conferenda, Episcopus, indicta ad concursum die, ex examinatoribus in synodo electis tres ad minimum vocabit, qui coram se vel suo Vicario concurrentes ad parochialem examinent. Quod si examen fieret coram examinatoribus synodalibus, *paucioribus quam tribus,* concursus esset illegitimus, et collatio parochialis, utpote facta contra formam a Tridentino praescriptam, nullius esset roboris. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 2. I. 293.

b) Eben so ungültig ist jene Prüfung, an welcher nebst den legitimen Examinatoren andere Illegitime sich betheiligen [1].

Dr. Ginzel,
Professor in Leitmeritz.

---

1) Concursus est nullus, in quo cum examinatoribus synodalibus alius intervenit, qui non erat de synodalibus, isque examinavit. Sacra Congr. Conc. *in Messanen*. 9. *Sept.* 1628 et 15. *Dec.* 1629. Rota in *Bassanensi Parochial.* 18. *Febr.* 1628 et in *Nicien. Paroch.* 25. *Jun.* 1629. Et sic tenet Fagnanus in cap. *Cum sit ars de aetate* n. 55. ubi refert, quod Sacra Congregatio consulta ab episcopo Carthaginiensi, an concursus et examen pro parochialibus providendis factum a tribus vel quatuor examinatoribus synodalibus una cum aliis tribus vel quatuor, ab Ordinario tamen deputatis, sit contra formam Tridentini concilii, et provisiones parochialium sic ab eo Ordinario factae sint nullae et sedi apostolicae reservatae? respondit, *esse contra formam a Tridentino concilio praescriptam, nulliusque esse momenti, et collationem ad sedem apostolicam vigore constitutionis S. Pii V. esse devolutam.* — Si vero cum examinatoribus synodalibus intersit aliquis, qui non sit examinator synodalis, isque post examen interroget tantum honoris causa, nec det votum, nec se subscribat, concursus est validus. Ita expresse declaravit S. Congr. Conc. die 5. *Sept.* 1634, nempe: '*S. Congregatio censuit concursum esse nullum, quando examinator non synodalis suffragium suum dat cum aliis synodalibus; secus si tantum interroget, et alii suffragium ferant in numero debito*. *Ferraris* l. c. ad voc. *Concursus* n. 42 ss. II. 405. Edit nov. Casin. II. 477.

Fortsetzung und Schluß im nächsten Hefte.

2.

Exegetische Studien.

1) Ueber Röm. 5, 12—14.

Der Zusammenhang, in welchem der bezeichnete Abschnitt steht, ist folgender: Nachdem der Apostel von 1, 18 bis 3, 20 auseinandergesetzt, daß die Heidenwelt dem Strafgerichte Gottes verfallen und das Judenthum trotz seiner eigenthümlichen Vorzüge nicht vor demselben sicher stelle, hat er wenigstens den negativen Beweis geführt, daß der neue Heilsweg, als dessen Verkündiger er sich in der Einleitung rühmt, der richtige sei, weil alles, was außer ihm noch Anspruch machte, Heilsweg zu sein, mit Unrecht diesen Anspruch erhob. Auf diese negative Beweisführung läßt er von 3, 20 an die positive folgen, bei welcher er vorzugsweise nur das Judenthum im Auge behält, indem nach der Darstellung von 1, 21—32 über die absolute Verwerflichkeit des Heidenthums kein Zweifel mehr sein konnte. Zuerst stellt der Apostel in 3, 21—31 in allgemeinen Zügen die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des neuen Heilsweges im Gegensatz zu dem dar, welchen die Juden noch als solchen betrachteten und festhielten, auf der einen Seite seine Universalität, auf der andern seine Gratuität, und bestimmte als Princip desselben den Glauben mit Ausschluß der Werke, welche das

Gesetz, d. h. die alttestamentliche Institution, hervorzubringen vermag. Sofort weist er in C. 4 nach, daß alles Heil, das im Alten Testament erworben wurde oder durch dasselbe in Aussicht gestellt ist, aus dem Glauben hervorgehe, und führt damit den Auctoritätsbeweis für seinen ausgesprochenen Satz. Dieser Beweis mochte genügen, um die Einreden jüdischer Gegner abzuschneiden. Allein für den Endzweck des Apostels, das Christenthum als das einzige Mittel des Heils darzustellen, konnte man ihn immer noch unzureichend finden. Man konnte nämlich noch einen Beweis erwarten, der, aus dem innersten Wesen des Christenthums geschöpft, dessen absoluten Vorzug vor jedem andern Heilsweg positiv und unmittelbar darlegte. Diesen Beweis beginnt der Apostel mit C. 5, und zwar in der Form, zu führen, daß er die Sicherheit der christlichen Hoffnung erhärtet. Zu diesem Behufe weist er zuerst in V. 5 auf die Mittheilung des hl. Geistes hin, deren sich die Christen erfreuen, sodann aber hebt er von V. 6—11 die durch Christus vollbrachte Erlösung und Versühnung mit Gott hervor, einen Punkt, auf welchen er, wie das schon die größere Weitläufigkeit in der Ausführung beweist, in diesem Zusammenhang den Hauptnachdruck legt. Damit hat er das innerste Wesen des Christenthums, nämlich daß es Erlösung ist, an das Licht gestellt, und er brauchte seinen Lesern blos noch in das Gedächtniß zurückzurufen, daß außer dem Christenthum wohl wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit Erlösungsbedürftigkeit, aber keine Erlösung vorhanden sei, um den Beweis, der ihm oblag, vollständig zu machen. Zu diesem Zwecke ist der Abschnitt C. 5, 12—19 seiner ursprünglichen Conception nach bestimmt. Man sieht nämlich bei auf-

merksamer Betrachtung desselben leicht, daß er ursprünglich nicht auf eine dialectische Durchführung, sondern auf bloße Ziehung einer Parallele angelegt war, von welcher das eine Glied, die von Christus ausgehende Wirksamkeit betreffend, aus der unmittelbar vorhergehenden Ausführung resultiren, das andere aber, bezüglich der Wirksamkeit Adams, nur insoweit berührt werden sollte, als es nothwendig schien, die einzelnen Momente derselben wieder im Gedächtniß aufzufrischen. Es scheint aber, daß, nachdem der Apostel das erste Glied der beabsichtigten Parallele niedergeschrieben, sich ihm bei der großen Lebhaftigkeit seines Geistes Einwendungen aufdrängten, wie sie ihm wahrscheinlich bei seinem Bekehrungsgeschäft oft genug gemacht wurden, welche er zuerst beseitigen wollte, ehe er seinen Gedanken weiter auseinandersetzte. Dieser Gedanke läßt sich kurz so darstellen: die Einzelperson Christi steht zu dem Menschengeschlechte in einem analogen Verhältniß wie die Einzelperson Adams. Wie dieser durch eine sittliche That bestimmenden Einfluß auf das ganze Menschengeschlecht ausübte, so auch jener. Wie aber die beiderseitige sittliche That entgegengesetzt war, so ist es auch der beiderseitige Einfluß auf das Menschengeschlecht. Wie von Adam Sünde und Tod auf Alle überging, die durch physische Abstammung mit ihm in Verbindung stehen, so geht von Christus Gerechtigkeit und Leben aus für Alle, die, wie es V. 17 heißt, den Ueberfluß der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit annehmen.

Nach dem Vorausgeschickten kann es nicht wundern, wenn unsere Stelle mit einem Anakoluth anfängt. Der mit ὥςπερ beginnende Vordersatz entbehrt formell des Nachsatzes. Alle Versuche, einen solchen herzustellen, müssen

mißlingen. Was aber der Apostel in demselben vorbringen wollte, findet sich V. 18, wo indeß auch der Vordersatz in abgekürzter Fassung wiederholt ist. Nur erscheint dieser dort als Folgerung, während er hier nur eine Hinweisung auf eine als bekannt vorausgesetzte Thatsache enthält. Wegen des Anakoluth kommt das *διὰ τοῦτο* so zu sagen in die Luft zu stehen. Die Ergänzung zu demselben wäre etwa so zu fassen: deßwegen kommt durch einen Menschen Gerechtigkeit und Leben, wie durch einen Menschen u. s. w. Das *τοῦτο* weist auf die zunächst vorhergehende Ausführung von V. 6 an zurück, die ihre Spitze in dem *δι' οὗ νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* V. 11 findet, und es ist somit das *διὰ τοῦτο* zu paraphrasiren: deßwegen, weil wir durch Christus Versöhnung erlangt. Durch *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* ist nicht bloß einfach die Causalität, sondern zugleich auch die Modalität derselben angegeben, nämlich daß es nicht bloß menschliche Vermittelung war, durch welche die Sünde in die Welt kam, sondern daß dies durch einen Menschen geschah. Daß der Apostel auf diese Modalität den Hauptnachdruck legt, geht schon aus der Voranstellung des *ἑνὸς* hervor; allein auch der Context des Abschnittes bis V. 19 zeigt, daß dieselbe der Angelpunkt ist, um welchen sich die ganze Auseinandersetzung dreht. Wer unter *εἷς ἄνθρωπος* zu verstehen sei, geht aus V. 14 hervor, es ist Adam. Allerdings beging Eva zuerst eine Sünde, und Adam nahm an derselben Theil, weßwegen denn auch Eva als Urheberin der Sünde dargestellt werden kann, I. Thim. 2, 14. Allein hier kommen Adam und Eva nicht als Individuen, sondern als Stammeltern des menschlichen Geschlechtes in Betracht, und in dieser Beziehung ist die Versündigung Adams als

des Hauptes der ehelichen Verbindung zwischen ihm und der Eva entscheidend, so daß, wenn die Sünde nicht als individuelle Thatsache, sondern als etwas im ganzen Geschlecht herrschendes betrachtet wird, dieselbe auf Adam als ihren Urheber zurückgeführt werden muß. *ἁμαρτία* ist bekanntlich der Ausdruck für den Gattungsbegriff der Sünde, von welcher jede Art mit demselben bezeichnet werden kann. In welchem Sinn das Wort hier steht, entscheidet der Zusammenhang dadurch, daß im Folgenden *παράβασις* und *παράπτωμα* ausdrücklich von *ἁμαρτία* unterschieden werden. Daß diese beiden Ausdrücke die individuelle Thatsünde einer Person bezeichnen, unterliegt keinem Zweifel. Der Unterschied zwischen beiden liegt nur darin, daß *παράπτωμα* als Gegensatz von *δικαίωμα* (vergl. V. 18) das Moment an der Thatsünde mehr in den Vordergrund treten läßt, wornach dieselbe Ursache des Verderbens, ein Sinken statt Aufsteigens ist, während an *παράβασις* der Nebenbegriff sich anschließt, daß die Sünde Uebertretung eines positiven Gebotes oder Verbotes ist. Indem *ἁμαρτία* an unserer Stelle von diesen beiden Begriffen unterschieden wird, so ist jedenfalls klar, daß es hier nicht Thatsünde heißen kann, wenn es auch anderwärts unläugbar in diesem Sinne steht. Da nun aber schon rein formal *ἁμαρτία* gegenüber von andern Ausdrücken für Sünde der Gattungsbegriff ist, so kann hier dasselbe positiv keinen andern Begriff haben, als den der realen Sünde in genere. Denn es als blos logische Abstraction zu fassen, verbieten die Prädicate, welche demselben beigegeben sind. Indessen darf man nicht außer Auge lassen, daß wir hier keine rein begriffliche Ausdrucksweise vor uns haben. Man sieht leicht, daß *ἁμαρτία* und *θάνατος*

in unserm Vers, wenn auch nicht vollständige Personificationen, doch so gebraucht sind, daß die Ausdrucksweise an die Personification streift, eine Art Mittelding zwischen rein begrifflicher und rhetorischer Darstellung bildet. Dessenungeachtet ist die Vorstellungsweise des Apostels vollkommen klar. Er denkt sich die *ἁμαρτία* als eine objectiv-reale Macht, die bereits vor Adam zu ihrer Verwirklichung gekommen und durch diesen auch an dem *κόσμος* eine Stätte ihrer Wirksamkeit erhalten. Von wem und wodurch die *ἁμαρτία* bereits vor Adam zur Verwirklichung gekommen, sagt hier der Apostel nicht, sondern setzt es bei seinen Lesern als aus ihrem sonstigen Unterricht bekannt voraus. Daß der Ausdruck *εἰς τὸν κόσμον* ein Correlat zu dem folgenden *εἰς πάντας ἀνθρώπους* und gewählt ist, um einen scharfen Contrast zu dem *ἑνὸς* zu bilden, leuchtet von selbst ein. Dessenungeachtet geht es nicht an, *κόσμος* von dem Inbegriff der Menschenwelt zu fassen, weil der Apostel ausdrücklich lehrt, daß auch die übrige sichtbare Creatur unter dem Einfluß der Sünde seufze (vergl. 8, 20 ff.). Doch kann es auch nicht von dem Inbegriff alles Geschöpflichen verstanden werden, weil die Sünde in der Engelwelt früher zur Realisirung kam, als in der Menschenwelt. Es lehrt dieß zwar der Apostel hier nicht ausdrücklich; da er aber unleugbar die Präexistenz der *ἁμαρτία* vor Adam behauptet und den außerirdischen Ursprung derselben als bekannt voraussetzt, so sind wir berechtigt, diese Voraussetzung aus dem ganzen Zusammenhang der christlichen Lehre zu ergänzen. Man faßt also *κόσμος* am besten von dem Inbegriff der sichtbaren Creatur. Nach dieser Auffassung wird auch die Relation des *εἰς τὸν κόσμον* zum folgenden *εἰς πάντας ἀνθρώπους* vollkommen klar.

Dem *εἱς* wollte der Apostel die Allgemeinheit entgegensetzen. Diese ist, wenn es sich um die *ἁμαρτία* handelt, die gesammte sichtbare Creatur; wenn es sich aber um den Tod handelt, die Gesammtheit der Menschen. Es erhellt daraus, daß im Sinne des Apostels der Tod nur für die Menschen Folge der Sünde ist, wogegen keineswegs spricht, daß er C. 8, 21 auch für die *κτίσις* eine Befreiung von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* in Aussicht stellt. Denn *θάνατος* und *φθορὰ* sind, was man nie hätte außer Acht lassen sollen, verschiedene Begriffe. Die *κτίσις* hätte dem *θάνατος* unterworfen sein können, ohne daß sie darum schon der *φθορὰ* verfallen wäre. Der Ausdruck *εἰςῆλθε* beweist, daß *ἁμαρτία* in gewisser Weise personificirt gedacht ist. Es hat darum derselbe etwas Uneigentliches an sich, das abgestreift werden muß, um den eigentlichen Begriff zu erlangen. Das Uneigentliche liegt aber bloß darin, daß der *ἁμαρτία* eine Thätigkeit zugeschrieben wird, wie sie sonst nur einem mit Bewegungsorganen ausgerüsteten Wesen zukommt. Man hat also bei dem *εἰςῆλθε* nur den Gedanken an eine auf solche Weise vermittelte Bewegung fern zu halten. Daher ist es falsch, dasselbe von dem Uebergang aus der Möglichkeit des Daseins in das factische Dasein zu fassen, was sicher durch *ἐγένετο* oder im höchsten Fall mit einem vom Wachsen hergenommenen Tropus gegeben worden wäre.

Der Satztheil *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* hat, wie schon der Mangel eines eigenen Prädicat beweist, die Bedeutung einer untergeordneten Beifügung und den Zweck, die Leser an das aus der positiven Offenbarung des Alten Testaments Gen. 2, 17 bekannte Causalitätsverhältniß zwischen Sünde und Tod zu erinnern. Dieses

Causalitätsverhältniß ist darum dem Apostel auch nicht etwas zu Beweisendes, sondern etwas als unbestritten und unbestreitbar Vorausgesetztes in der Weise, daß er, wie V. 14 zeigt, keinen Tod sich denken kann ohne Vorhandensein der *ἁμαρτία*. Daß unter *ὁ θάνατος* zunächst jedenfalls der leibliche Tod zu verstehen sei, geht aus V. 14 hervor. Da aber der leibliche Tod nur Folge der Sünde ist, nur in Begleitung derselben auftritt, so ist hier auch der Gedanke an den geistigen Tod, von dem der leibliche nur das Abbild ist, auch nicht absolut fernzuhalten.

Das *οὕτως* kann sich nicht auf ein vorher ausgedrücktes Causalitäts-, sondern muß sich auf ein Modalitätsverhältniß zurückbeziehen; denn im erstern Fall müßte *διὰ τοῦτο* stehen. Nun aber liegt eine Modalität, wie bereits hervorgehoben wurde, nur in dem *ἑνός*, und es kann also das *οὕτως* blos für das *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου*, keineswegs aber auch zugleich für *διὰ ἁμαρτίας* stellvertretend stehen. Sonach wäre die Ergänzung so vorzunehmen: *καὶ ὥςπερ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου εἰς πάντας* u. s. w. Dafür spricht auch die Voranstellung des *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Der rhetorische Nachdruck, der durch dieses Abgehen von der regelmäßigen Wortfolge erreicht werden sollte, entsteht nur, wenn man sich in dem *οὕτως* den Gegensatz des *πάντας* enthalten denkt. — Das *διῆλθε* entspricht dem vorhergehenden *εἰςῆλθε*. Es ist im Gegensatz zu demselben wohl deßwegen gewählt, weil in *πάντας ἀνθρώπους* die Vorstellung der Vielheit in den Vordergrund tritt und daher das Prädicat den Begriff der Verbreitung enthalten mußte, was im vorhergehenden Satz nicht nothwendig war, da *ὁ κόσμος* sich der Vorstellung als geschlossene Einheit darstellt. Daher ist zwischen

εἰςῆλθε und διῆλτε kein realer Unterschied festzuhalten, was nur nothwendig wird, wenn man κόσμος, was schon seine Relation zu εἰς πάντας ἀνθρώπους nicht zuläßt, von dem Weltbestand zu Adams Zeit auffaßt und demnach εἰςῆλθε von einem frühern momentanen, διῆλθε von einem spätern successiv sich entwickelnden Vorgang versteht, was schon durch die Gleichheit der Tempora ausgeschlossen ist. — ἐφ᾽ ᾧ kann an und für sich verschiedene Bedeutungen haben; es kann einmal Relativpronomen und zwar im Masculinum und Neutrum, sodann Relativadverb = sicut, endlich Conjunction = ἐπὶ τούτῳ, ὅτι sein. In welcher von diesen Bedeutungen dasselbe zu nehmen sei, hängt von dem jedesmaligen Zusammenhang und zwar hier zunächst von dem Sinn des ἥμαρτον ab. Auch das in quo der Vulgataüberſetzung kann nicht nur als Relativpronomen, sondern auch als Conjunction = in eo quod aufgefaßt werden. Das ἥμαρτον nun blos von der individuellen Thatsünde zu fassen, würde anderwärts wohl angehen, hier ist es aber deßwegen nicht erlaubt, weil ἁμαρτάνειν offenbar nur das Factitivum ist von dem vorhergehenden ἁμαρτία, das von παράβασις und παράπτωμα unterschieden wird, und weil es somit nur heißen kann: die objectiv reale ἁμαρτία subjectiv zur Verwirklichung bringen. Dieses ist nicht nur durch die persönliche Thatsünde, d. h. die freie selbstbewußte Entscheidung des Willens gegen ein göttliches Gesetz, sondern auch dadurch möglich, daß das Individuum, auch ohne persönliches Hinzuthun, durch Geburt Mitglied eines sündhaften Ganzen wird, und indem es an der Beschaffenheit desselben participirt, selbst sündhaft wird. Daß der Apostel letztere Art von Sündhaftigkeit in ἥμαρτον mitbegriffen wissen wollte, geht unwider-

sprechlich aus den beiden folgenden Versen hervor, in in welchen er aus der Thatsache des Todes das Vorhandensein der ἁμαρτία auch da beweist, wo kein Gesetz vorhanden und also eine persönliche Thatsünde nicht möglich war. Daher kann der mit ἐφ᾽ ᾧ anfangende Satztheil unmöglich als Begründung des ὁ θάνατος διῆλθεν mit Pelagius und Neuern in dem Sinn gefaßt werden, daß der Grund, warum der Tod durch alle hindurchging, darin liege, daß alle persönliche Thatsünden begingen. Dieß widerspricht schon der Bedeutung, welche ἥμαρτον hier allein haben kann; noch mehr aber würde dann die Behauptung des Apostels mit der Erfahrungsthatsache, daß auch Kinder, ehe sie Thatsünden begehen können, sterben, sich nicht in Einklang bringen lassen. Die Ausflucht, daß der Apostel an diese Erfahrungsthatsache eben nicht gedacht habe, ist mehr als prekär. Es gehört nicht gewöhnlicher Muth dazu, einem Denker, wie der Apostel, gegenüber auch nur die Vermuthung zu wagen, er habe sich in seiner Argumentation ein solches Uebersehen, das dieselbe geradezu umstürzen würde, zu Schulden kommen lassen. Außerdem zeigt der Römerbrief dem kundigen Leser in jedem Satze, daß wir an ihm nicht ein flüchtiges Erzeugniß des Augenblicks, sondern das Resultat vielfacher Kämpfe mit im Denken keineswegs ungeübten Gegnern haben, so daß auch schon deßwegen an kein Uebersehen zu denken ist. Allein, abgesehen davon, zeigen die folgenden beiden Verse deutlich, daß der Apostel, wenn er auch nicht die Kinder nennt, doch die Kategorie von Menschen, unter welche bei der Frage, um die es sich hier handelt, die Kinder einzureihen wären, wohl im Auge hatte; denn Kinder und Menschen ohne Gesetz sind insofern gleich, als

beide der persönlichen Thatsünde unfähig sind. — Annehmbarer dagegen scheint auf den ersten Anblick die von Cajetan und Erasmus aufgebrachte Deutung: deßwegen, weil alle sündigten, wobei im Unterschied von der Pelagianischen Erklärung in den Begriff des ἥμαρτον nicht bloß die Begehung persönlicher Thatsünden aufgenommen, sondern derselbe so weit genommen wurde, als er wirklich zu nehmen ist. Allein dieser Deutung steht philologisch schon das entgegen, daß, wenn sie richtig wäre, der Nachdruck auf ἥμαρτον zu liegen käme und dies also vor dem πάντες stehen müßte. Noch mehr aber stehen derselben die Verse 14 und 15 entgegen, in welchen von dem Vorhandensein des Todes auf das Vorhandensein der Sünde geschlossen wird. Würde hier der Apostel die allgemeine Verbreitung des Todes durch die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit, und sogleich darauf die allgemeine Sündhaftigkeit durch die Thatsache der allgemeinen Sterblichkeit begründen, so würde er sich eines Beweisverfahrens schuldig machen, das man wahrlich ihm am wenigsten zumuthen darf. Man beachte auch wohl, daß das Causalitätsverhältniß zwischen Sünde und Tod durch das διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος bereits in einer Weise angegeben ist, die für gläubige Kenner des Alten Testaments jeden weiteren Beweis unnöthig machte. Man kann also hier nicht die Darlegung des Causalitätsverhältnisses zwischen der Sünde aller und dem Tode aller erwarten, sondern was man erwarten muß, ist die Darlegung des Verhältnisses, in welchem die Sünde aller, die nothwendig den Tod aller herbeiführte, zu dem εἷς ἄνθρωπος stehe, der den Gegensatz zu den πάντες bildet. Deßwegen erscheint die Auflösung des ἐφ᾽ ᾧ mit ἐπὶ τούτῳ ὅτι un-

zulässig. Der Versuch ἐφ' ᾧ = sicut oder es als Relativpronomen im Neutrum zu fassen, kann im Ernste wohl nicht gemacht werden, und es bleibt daher nur übrig, es als Relativpronomen im Masculinum = in welchem, sc. dem *εἷς ἄνθρωπος*, zu nehmen, wie dieß von fast sämmtlichen Kirchenvätern geschehen ist. Man hat gegen diese Auslegung vorzüglich zweierlei eingewendet, einmal daß der Relativsatz zu weit zurückstehe, als daß er sich auf das *ἑνὸς ἀνθρώπου* zurückbeziehen könnte, und sodann, daß *ἐπὶ* nicht = *ἐν* sei und wie man nicht sagen könne *ἐπί τινι δικαιοῦσθαι*, so könne man auch nicht sagen *ἐπί τινι ἁμαρτάνειν*. Allein was das erste anlangt, so ist, wie wir gezeigt, das *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* durch *οὕτως* wiederholt und somit dem Relativsatz nahe genug gerückt. Sollte aber auch unsere Auffassung des *οὕτως* nicht richtig sein, so hat jedenfalls der Apostel durch Voranstellung des *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* diesem Begriff einen solchen Nachdruck gegeben, daß er das ganze Satzgefüge beherrscht und also die Beziehung eines weit nachgestellten Relativsatzes auf sich zuläßt. In Betreff des zweiten aber zeigt gerade V. 2 in diesem Capitel durch die Construction des *καυχᾶσθαι* mit *ἐπὶ*, während sonst regelmäßig *ἐν* steht, wie leicht die Präpositionen *ἐν* und *ἐπὶ* promiscue gebraucht werden können. Indessen sind wir weit entfernt, eine schlechthinige Identität zwischen *ἐν* und *ἐπὶ* zu statuiren. Darin ist allerdings die Bedeutung von *ἐν* und *ἐπὶ* gleich, daß beide Präpositionen den Materialgrund bezeichnen, auf welchenhin etwas geschieht oder eintritt, darin aber sind beide ungleich, daß *ἐν* zugleich die Vorstellung des localen oder körperlichen Eingeschlossenseins erweckt, was bei *ἐπὶ* der Fall nicht ist. Hätte hier der Apostel *ἐν ᾧ*

gesetzt, so würde er wenigstens nahe gelegt haben, das Verhältniß der Sünde aller zu Adam sich dadurch vermittelt zu denken, daß in ihm als dem Stammvater alle Menschen microcosmisch eingeschlossen und somit bei seiner Sünde mitthätig gewesen seien. Indem er aber ἐπὶ wählte, drückt er aus, daß der Materialgrund der Sünde aller in Adam liegt, ohne sich näher darauf einzulassen, wie das Verhältniß zwischen diesem und jedem einzelnen seiner Nachkommen zu denken sei.

Indem wir nun auf die Erklärung von V. 13 und 14 übergehen, haben wir zuerst das Verhältniß der in denselben enthaltenen Sätze zu einander festzustellen. Es sind deren drei, der erste von ἄχρι — ἐν κόσμῳ, der zweite von ἁμαρτία — νόμου, der dritte von ἀλλ' ἐβασίλευσεν — μέλλοντος. Man sieht leicht, der mit ἀλλὰ anfangende dritte Satz ist eine entschiedene Entgegnung auf den unmittelbar vorhergehenden Satz, und da wir in jenem ohne allen Zweifel die Ansicht des Apostels ausgedrückt finden, so müssen wir diesen für einen Einwurf halten, den sich der Apostel in der Person eines Gegners selbst stellt. Der zweite Satz ist durch δὲ wieder dem ersten entgegengestellt, und es ist somit klar, daß der Einwurf, den er enthält, wenn nicht gerade gegen, doch mit Rücksicht auf die im ersten Satz enthaltene Behauptung ausgesprochen ist. Diese Behauptung dient, wie γὰρ zeigt, zur Begründung; was aber begründet werden soll, ist auf den ersten Anblick nicht klar; wenigstens ist im vorhergehenden Verse nichts enthalten, auf was sich unmittelbar eine Begründung, wie sie hier gegeben ist, zurückbeziehen könnte. Indessen hat man wohl zu erwägen, daß der vorhergehende Vers ein Anacoluth ist, und daß die

Veranlassung, eine solche Abweichung von der regelmäßigen Construction zu begehen, in nichts Anderm liegen kann als darin, daß dem Apostel der Gedanke an eine mögliche Bezweiflung des Vorgetragenen aufstieg, der er vorher entgegentreten wollte, ehe er weiter fortfuhr. Den Zweifelsgrund, der vorgebracht werden mochte, formulirt er nicht; derselbe läßt sich aber aus seiner Erwiderung leicht erkennen, sowie auch der Standpunkt, von dem aus er erhoben werden konnte. Aus der Wendung *ἄχρι νόμου* erhellt nämlich, da *νόμος* hier nur von dem Mosaischen Gesetze verstanden werden kann, daß es ein Jude ist, den sich der Apostel als Einredner denkt, ein Umstand, der von Wichtigkeit ist für das Verständniß der folgenden Argumentation, welche ad hominem gerichtet ist. Indem der Apostel zur Bestätigung seiner vorgetragenen Lehre die Behauptung: bis zum Gesetz war Sünde in der Welt, einer andern nicht formulirten Behauptung entgegenstellt, muß diese gelautet haben: es ist nicht möglich, daß Alle in Adam gesündigt; denn ein Sündigen kann nur eintreten nach Ertheilung des Gesetzes, dieses ist aber später gegeben worden, folglich konnte in der Zwischenzeit zwischen Adam und dem Gesetz Sünde nicht vorhanden sein. In dieser Behauptung liegen, wie man leicht sieht, zwei Irrthümer. Einmal nämlich ist der Begriff von *ἁμαρτία* und *παράβασις* confundirt. Eine *παράβασις* ist allerdings nicht möglich ohne Gesetz, wie dieß der Apostel C. 4, V. 15 selbst ausspricht mit den Worten: *οὗ οὐκ ἔςι νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Darum hatte aber auch der Apostel vorher nicht behauptet, daß alle Menschen *παρέβησαν*, sondern nur, daß alle *ἥμαρτον*. Es zeigt dieß wieder deutlich, wie gründlich diejenigen den Sinn des Apostels mißverstehen,

welche das ἥμαρτον V. 12 von der persönlichen Thatsünde auffassen. Fürs zweite ist der Begriff νόμος im Sinn jener jüdischen Anschauungsweise genommen, welcher gegenüber der Apostel 2, 14 und 15 auch den Heiden einen νόμος vindiciren muß, und nach welcher es kein Gesetz, also auch kein natürliches, gibt außer dem mosaischen. Von diesem Standpunkt aus mußten die Generationen zwischen Adam und Moses als wirkliche ἄνομοι in dem Sinne betrachtet werden, daß sie kein Gesetz hatten, und also, wenn man ἁμαρτία und παράβασις identisch setzt, auch keiner ἁμαρτία fähig waren. Der Apostel läßt sich auf specielle Widerlegung dieser Irrthümer nicht ein, sondern begnügt sich, auf die Thatsache hinzuweisen, daß bis zum Gesetz, d. h. in der Zwischenzeit zwischen Adam und dem Gesetz, Sünde in der Welt war. Diese Thatsache konnte keiner seiner jüdischen Gegner in Abrede ziehen, da ja das Alte Testament in dem fraglichen Zeitraum genug sündhafte Handlungen aufzählt; indem sie aber dieselbe zugeben mußten, stürzte an dem factischen Bestande das ganze Gebäude ihrer Argumentation mit ihren falschen Voraussetzungen zusammen. Demnach hätte man den Zusammenhang zwischen dem Satze ἄχρι γὰρ — κόσμῳ und dem Vorhergehenden etwa so herzustellen, daß man in die durch das Anakoluth bewirkte Lücke der Darstellung hineindenkt: ja, es haben wirklich Alle in ihm gesündigt; denn bis zum Gesetz u. s. w. Man kann die Argumentationsweise des Apostels für jeden nicht jüdischen Standpunkt ungenügend nennen, indem sie nur eine Einwendung beseitigt, wie sie auch nur ein in der extremsten Anschauungsweise vom Mos. Gesetz befangener Jude aufstellen konnte. Allein man beachte wohl, daß die mit ἄχρι γὰρ u. s. w.

gegebene Abfertigung nur eine vorläufige und daß das eigentlich schlagende Beweismoment in V. 14 enthalten ist. Wenn daher nicht jüdische Bekämpfer der Lehre des Apostels, daß alle in Adam gesündigt, zu Begründung ihres Einwandes nicht auf die Generationen zwischen Adam und dem Gesetz, sondern auf die unmündigen Kinder hingewiesen haben, so werden sie allerdings durch das in ἄχρι γὰρ u. s. w. liegende Beweismoment nicht widerlegt, nicht einmal getroffen, aber der Kraft des in V. 14 enthaltenen Arguments können sie sich ebensowenig entziehen, als die Juden. Denn indem auch die unmündigen Kinder dem Tode unterliegen, beweisen diese, daß sie in derselben Weise der ἁμαρτία unterliegen, wie dieß der Apostel für die Menschen zwischen Adam und dem Gesetz nachweist. Ueberhaupt stehen sich jüdische und nichtjüdische Gegner des Apostels darin gleich, daß sie beiderseits auf eine Kategorie von Menschen hinweisen, für die es kein Gesetz gibt und die deßwegen der ἁμαρτία nicht unterworfen sein sollen. Daß die erstern behaupten, für diese Kategorie gebe es objectiv, die letztern aber, es gebe nur subjectiv kein Gesetz, weil das Bewußtsein des Gesetzes noch nicht entwickelt sei, macht keinen wesentlichen Unterschied. Darnach wird man auch begreifen, warum an unserer Stelle der Apostel seine eigene Lehre von dem natürlichen Gesetz, dem ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις cf. 2, 15 außer Berücksichtigung läßt. Dem Gegner, wie er ihn denkt, gegenüber konnte er sich auf diese Lehre nicht berufen; für die Leser aber, die mit derselben einverstanden waren, ergab sich ihre Anwendung von selbst aus dem, was noch im Folgenden beigebracht wird.

In Betreff des mit ἁμαρτία δὲ beginnenden Satzes

ist bereits bemerkt worden, daß er als gegnerische Einwendung zu fassen sei. Dieselbe beruht auf der Unterscheidung zwischen blos materiellen oder unzurechenbaren und formellen oder zurechenbaren Sünden. Das Vorhandensein der erstern gibt der Gegner zu, nicht aber das der letztern. Den Sinn des Satzes könnte man so ausdrücken: ich will zugeben, daß in dem fraglichen Zeitraum Handlungen vorkamen, die im Widerspruch stehen mit dem Inhalt des göttlichen Gesetzes, aber weil dieses Gesetz noch nicht promulgirt war, so können diese Handlungen nicht als formelle Sünden angesehen werden, weil sie nicht zurechenbar sind nach dem Grundsatz: Sünde wird nicht zugerechnet, wenn nicht ein Gesetz vorhanden ist.

Diesem Einwand nun begegnet der Apostel in V. 14 mit der Hinweisung, daß alle Menschen von Adam bis Moses gestorben, indem er es dem Gegner überläßt, die Folgerung zu ziehen, daß, weil die Strafe des Todes vorhanden gewesen, auch formelle d. h. zurechenbare Sünde vorhanden gewesen sein müsse. Der uneigentliche Ausdruck *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* bezeichnet das Ausnahmslose in der dem Tode zugeschriebenen Wirksamkeit. Die Herrschaft des Todes war keine prekäre, die Ausnahmen hätte zulassen müssen, sondern eine königliche, welcher gegenüber ein Widerstand nicht möglich ist. Das *τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας* ist eng mit *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι* zu verbinden. Nicht das *ἁμαρτάνειν*, sondern das *ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* wird negirt. Obwohl, will der Apostel sagen, in diesem Zeitraum keine *παραβάσεις*, wie die des Adam vorkamen, so muß doch die *ἁμαρτία* bei allen vorhanden gewesen sein, weil alle dem Tode unterlagen.

gegebene Abfertigung nur eine vorläufige und daß das eigentlich schlagende Beweismoment in V. 14 enthalten ist. Wenn daher nicht jüdische Bekämpfer der Lehre des Apostels, daß alle in Adam gesündigt, zu Begründung ihres Einwandes nicht auf die Generationen zwischen Adam und dem Gesetz, sondern auf die unmündigen Kinder hingewiesen haben, so werden sie allerdings durch das in ἄχρι γὰρ u. s. w. liegende Beweismoment nicht widerlegt, nicht einmal getroffen, aber der Kraft des in V. 14 enthaltenen Arguments können sie sich ebensowenig entziehen, als die Juden. Denn indem auch die unmündigen Kinder dem Tode unterliegen, beweisen diese, daß sie in derselben Weise der ἁμαρτία unterliegen, wie dieß der Apostel für die Menschen zwischen Adam und dem Gesetz nachweist. Ueberhaupt stehen sich jüdische und nichtjüdische Gegner des Apostels darin gleich, daß sie beiderseits auf eine Kategorie von Menschen hinweisen, für die es kein Gesetz gibt und die deßwegen der ἁμαρτία nicht unterworfen sein sollen. Daß die erstern behaupten, für diese Kategorie gebe es objectiv, die letztern aber, es gebe nur subjectiv kein Gesetz, weil das Bewußtsein des Gesetzes noch nicht entwickelt sei, macht keinen wesentlichen Unterschied. Darnach wird man auch begreifen, warum an unserer Stelle der Apostel seine eigene Lehre von dem natürlichen Gesetz, dem ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις cf. 2, 15 außer Berücksichtigung läßt. Dem Gegner, wie er ihn denkt, gegenüber konnte er sich auf diese Lehre nicht berufen; für die Leser aber, die mit derselben einverstanden waren, ergab sich ihre Anwendung von selbst aus dem, was noch im Folgenden beigebracht wird.

In Betreff des mit ἁμαρτία δὲ beginnenden Satzes

II.

Recensionen.

1.

De libro Judithae. Scripsit **Joannes Nickes,** Magist. libb. artt. Philos. et s. Theol. Dr. Eccles. Aquisgran. Presbyter. Vratislaviae. Apud G. Ph. Aderholz. 1854. Preis 12 Sgr.

Die nicht umfassende aber gehaltreiche Schrift behandelt in 6 Capiteln die introductorischen Fragen in Betreff des Buches Judith. Das erste Capitel enthält eine ausführliche Inhaltsangabe, worauf das zweite de historica libri Judithae auctoritate handelt. Hr. N. zeigt zuerst, daß das jüdische und christliche Alterthum und die ältern Exegeten den Inhalt des Buchs Judith stets als eine historische Berichterstattung und nie als eine Fiction betrachtet haben, bemerkt dann, daß erst Luther im Widerspruch mit dem ganzen christlichen Alterthum es als ein sacrae genus quoddam fabulae bezeichnet und bei vielen seiner Anhänger Beifall gefunden habe, und weist darauf nach, daß von katholischen Exegeten in neuerer wie in älterer Zeit mit wenigen Ausnahmen der historische Cha-

rakter des Buches in Schutz genommen werde, freilich auf verschiedene Weise, indem sie in ihren Ansichten namentlich über Nabuchodonosor von Assyrien und Arpharad von Medien gänzlich auseinandergehen. Was Luther betrifft, so kann er nicht gerade im strengen Sinne als der erste bezeichnet werden, der den historischen Charakter des Buches beanstandet habe, denn er kennt schon „Etliche", deren Meinung er beistimmt, daß das Buch „ein geistlich schön Gedichte eines heil. geistreichen Mannes sei, der darin habe wollen mahlen und fürbilden deß gantzen jüdischen Volks Glück und Sieg wider alle ihre Feinde von Gott alle Zeit wunderbarlich verliehen." Hr. N. würdigt sofort die Meinung, daß das Buch keine wirkliche Geschichte enthalte, nur kurz und allgemein, ohne noch auf ihre Gründe im Einzelnen einzugehen, und zeigt, daß das Buch gar Vieles enthalte, was bei einer bloßen Dichtung zuverlässig weggeblieben wäre, daß die Darstellungsweise nicht an eine Fiction denken lasse, sondern die einfach erzählende Form augenfällig den Charakter einer rein historischen Berichterstattung an sich trage, daß durch die Annahme einer Dichtung die Schwierigkeiten des Buches nicht beseitigt, sondern eher noch vermehrt werden, und schließt seine diesfallsige Erörterung mit den Worten: Refelluntur igitur, qui eum librum de quo dicimus in fabulis reponunt, illius tum argumento tum modo rationeque scribendi, difficultates praeterea non solum non tollunt sed novas excitant insuperabiles (p. 20 sq.).

Ausführlich behandelt Hr. N. die Frage, ob Judith vor oder nach dem babylonischen Exil gelebt habe. Zuerst sucht er zu zeigen, daß die Stellen Judith 4, 2. 3 und 5, 18., durch welche die Alten sich zu der Annahme be-

wegen ließen, daß Judith zur Zeit der Perserherrschaft gelebt habe, keineswegs zu dieser Annahme nöthigen. Erstere Stelle rede nicht von einer Zerstörung und Wiederaufbauung, sondern nur von einer Profanirung und Wiedereinweihung des Tempels und setze also dessen bisher unversehrten Bestand voraus, und führe darum nicht in die nacherilische, sondern in die vorerilische Zeit. Auch von der zweiten Stelle gibt Hr. N. nicht zu, daß sie von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels rede, obwohl in ihr die Worte: *καὶ ὁ ναὸς τȣ̃ θεȣ̃ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος* vorkommen; er behauptet, *γίγνεσθαι εἰς ἔδαφος* heiße nichts anderes als fieri ad modum soli, fieri solum, limen, סף, i. e. profanum, ut ne hoc quidem loco de templi eversione, sed de ingressione et introitu cogitandum sit (p. 23.). Eine Rechtfertigung dieser Deutung gibt er aber nicht, und es müßte wohl schwer werden zu beweisen, daß *ἔδαφος* gleichbedeutend sei mit סף (in der Bedeutung solum kommt סף nie vor), und daß סף auch die Bedeutung von profanum habe, da es doch schwerlich je auch nur mit dem Nebenbegriff des Profanen vorkommt. Auch das *ὅτι ἦν ἔρημος* V. 19. scheint füglich nur von der Verödung während des Erils verstanden werden zu können. Es scheint daher, da der Hieronymianische Text auch von einer Zerstreuung und Rückkehr der Juden redet, ohne daß man dabei an das babylonische Eril denken müßte, der griechische Uebersetzer habe die Originalstelle vom babylonischen Eril verstanden, obwohl sie sich nicht auf dasselbe bezog, und sie demgemäß nicht ganz richtig übersetzt. Während demnach die berührten Punkte nicht in die nacherilische Zeit führen, glaubt Hr. N. mehrere Erscheinungen namhaft machen zu können, die gerade um-

gekehrt auf die vorexilische Zeit hinweisen. Als solche betrachtet er Cap. 2, 28., wo neben Tyrus und Sidon auch Sur (σουρ, צור) als phönicische Stadt erwähnt wird; dieses Sur sei nämlich Alt-Tyrus (ἡ πάλαι Τύρος), welches schon zur Zeit des Cambyses durch Erdbeben zerstört worden sei, und daher, wenn die Begebenheit der nachexilischen Zeit angehörte, in dem Bericht über dieselbe nicht mehr erwähnt sein könnte. Als eine weitere Erscheinung solcher Art betrachtet Hr. N. die Bezeichnung der Monate. In den vorexilischen Schriften der Hebräer, sagt er, werden die Monate nur mit Zahlen, in den nachexilischen aber mit eigenen Namen bezeichnet; nun sei im Buche Judith ersteres der Fall, somit das Buch selbst schon vorexilisch, um so mehr das Ereigniß, über das es berichte, und somit Judith. Auf diesen Punkt möchten wir jedoch nicht viel Gewicht legen, weil auch in nachexilischen Schriften die Monate häufig mit Zahlen bezeichnet werden. In dem nachexilischen Buche Esra z. B. geschieht dies fast durchweg; Cap. 6, 19. 7, 9. 8, 31. 10, 17 wird nicht der נִיסָן, sondern der „erste Monat“ erwähnt, Cap. 1, 18. nicht der אִיָּר, sondern der „zweite Monat“, Cap. 7, 8. 9. nicht der אָב, sondern der „fünfte Monat“, Cap. 3, 1. 6. nicht der תִּשְׁרִי, sondern der „siebente Monat“, Cap. 10, 9. nicht der כִּסְלֵו, sondern der „neunte Monat“, Cap. 10, 16. nicht der טֵבֵת, sondern der „zehnte Monat“; daneben wird im ganzen Buch Esra nur ein einziges Mal ein Monat mit seinem Namen genannt, der אֲדָר 6, 15. Sodann der nachexilische Prophet Haggai nennt nie einen Monat mit seinem Namen, sondern bezeichnet die Monate

bloß nach ihrer Zahl (vgl. 1, 1. 15. 2, 1. 10. 18.), und der ebenfalls nacherilische Prophet Zacharia nennt sie wenigstens nie einfach mit ihren Namen, sondern bezeichnet sie entweder bloß nach ihrer Zahl, wie 1, 1. 7, 3. 5. 8, 19, oder fügt der Zahl, wiewohl seltener, noch den Namen bei, wie 1, 7. 7, 1. Aehnlich verhält es sich mit der weiteren Behauptung, daß das Buch Judith vor dem Exil geschrieben worden sein müsse, weil die Israeliten in demselben nie *Ἰουδαῖοι*, sondern nur *υἱοὶ Ἰσραήλ* oder *Ἑβραῖοι* genannt werden; denn die letztern zwei Benennungen sind kein sicheres Kennzeichen vorexilischen Ursprungs der Schrift, in der sie vorkommen, weil die Israeliten auch in nacherilischen Schriften häufig *υἱοὶ Ἰσραήλ* (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) genannt werden, z. B. Esra 3, 1. 6, 21. 7, 7. Neh. 1, 6. 2, 10. 7, 73. 8, 14. 17. 9, 1. 10, 40. 13, 2. 2. Chron. 5, 10. 6, 11. 7, 3. 8, 2. 8. 9. 10, 18 rc. Und wenn dagegen gesagt werden wollte, daß hier zum Theil in Bezug auf die früheren Vorgänge und Verhältnisse auch in späterer Zeit noch der frühere Sprachgebrauch eingehalten werde, so ließe sich ja in Bezug auf das B. Judith das Nämliche sagen.

Sofort macht sich Hr. N. an das schwierigste Problem in Betreff des B. Judith und untersucht, wann das in demselben berichtete Ereigniß Statt gefunden, wer unter dem Hohenpriester Joakim, wer unter Nabuchodonosor von Assyrien und wer unter Arpharad von Medien gemeint sei. Das Ergebniß seiner dießfallsigen Untersuchung lautet: Haec igitur jam a nobis effecta sint, annis sex ante Hierosolyma eversa Holofernem a Juditha occisum esse; Joachimum qui in illius libro est pontificem eum esse, ad quem Baruchi missa epistola est; Nabuchodonosorum qui

Ninivae imperium tenuit non esse alium quemquam, quam qui Chaldaeorum magnus rex Judaeorum regnum delevit; Arphaxadem denique Medorum regem eum esse qui ab Herodoto Phraortes, Aphraates ab aliis vocitatur (p. 46.). Die alten Nachrichten über das assyrische und medische Reich zur Zeit, um welche es sich hier handelt, sind etwas dürftig und nicht ganz mit einander im Einklange, und es kann daher nicht befremden, wenn Fragen der berührten Art von Verschiedenen auf verschiedene Weise beantwortet werden. Hrn. N. gebührt jedenfalls das Lob, die Sache selbstständig und gründlich untersucht zu haben, wenn auch das Ergebniß seiner Untersuchung noch das eine und andere Bedenken gegen sich haben mag. So scheint z. B. die Behauptung nicht recht glaublich, daß das B. Baruch vor der Zerstörung Jerusalems an die dortigen Juden gesendet worden sei; die dafür angeführten Stellen aus dem ersten Cap. des Buches kann man nicht als Beweis dafür gelten lassen, wenn man Jerem. 41, 5. Esr. 2, 68 gelesen hat; und daß, um die Behauptung festhalten zu können, gleich im zweiten V. des Buches eine Interpolation angenommen werden muß, spricht nicht zu ihren Gunsten. Sodann daß Nabuchodonosor, König der Assyrer zu Ninive, der aus den protokanonischen Büchern bekannte Zerstörer Jerusalems sei, scheint den Umstand gegen sich zu haben, daß dieser sonst immer als König der Chaldäer oder Babylonier und Babel als seine Residenz bezeichnet wird. Wenn ferner das im B. Judith berichtete Ereigniß 6 Jahre vor Jerusalems Zerstörung Statt gefunden haben soll, so ist nicht einzusehen, wie gesagt werden könne, die Israeliten seien während der noch übrigen Lebenszeit der Judith, die doch 105 Jahre alt wurde, und noch lange

nach ihrem Tode von keinem auswärtigen Feinde beunruhigt worden. Hr. N. weiß sich auch hier nun wieder dadurch zu helfen, daß er den Schluß des Buches, der die berührten Angaben enthält, für einen unächten Zusatz erklärt. Die Beseitigung der historischen und geographischen Schwierigkeiten, die man auch gegen den historischen Charakter des Buches geltend gemacht hat, behält Hr. N. dem in Aussicht gestellten Commentare über das B. Judith vor.

Als Abfassungszeit des Buches hat Hr. N. schon bei Beantwortung der Frage nach der Zeit der Begebenheit die vorexilische Zeit bezeichnet. Dies bestimmt er nun näher dahin, daß das Buch in den ersten Jahren nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden sei, und macht außer den schon vorgebrachten Gründen: Bezeichnung der Monate mit Zahlen und Bezeichnung der Juden mit *υἱοὶ Ἰσραήλ* und *Ἑβραῖοι*, noch Cap. 14, 10. gelten, wonach Achior zur Zeit der Abfassung noch am Leben war. Allein die ersten beiden Punkte, wie wir schon gesehen, beweisen nicht, und das *καὶ προσετέθη* (*Ἀχιώρ*) *πρὸς τὸν οἶκον Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* beweist nicht, daß Achior zur Zeit der Abfassung des Buches noch am Leben gewesen sei; denn der Verfasser konnte sich dieser Worte auch bedienen, wenn Achior schon gestorben war, aber noch Nachkommen von ihm unter den Israeliten lebten. — Die Frage nach der Ursprache des Buches wird ziemlich kurz dahin beantwortet, daß es in hebräischer Sprache geschrieben worden sei; dies ist auch die herrschende und aus der Beschaffenheit des griechischen Textes leicht zu beweisende Ansicht.

In der Erörterung über die kanonische Dignität des

B. Judith kommen mitunter gewagte und, wie es scheint, nicht immer mit einander harmonirende Behauptungen vor. Daß z. B. bei den alexandrinischen Juden nie ein Buch für heilig gehalten worden sei, welches bei den Palästinensern nicht eben diese Geltung gehabt, wofür sich Hr. N. auf Movers beruft, wäre wohl eines besonderen Beweises werth gewesen. Die enge Verbindung und der Wechselverkehr zwischen den palästinensischen und alexandrinischen Juden, den Movers dafür anführt (loci quidam historiae canonis veteris testamenti illustrati p. 20.), beweist nicht. Vielmehr wenn die dritte Klasse der hl. Schriften sowohl bei den Palästinensern als bei den Alexandrinern keine festen Grenzen hatte, so ist es kaum denkbar, daß beiderseits durchaus dieselben Bücher als heilige sollten gegolten haben. Und wenn Movers sagt: Alius alios libros prout studio suo, privatae aedificationi et disciplinae, congruere videbatur, collegit, et ita syntagmata quoad argumentum et ambitum valde disparia orta sunt, quod jam discrimine canonis Palaestinensis atque Alexandrini effici licet, so behauptet er ja selbst einen Unterschied zwischen dem palästinensischen und alexandrinischen Kanon. Aehnlich verhält es sich, wenn Hr. N. zugibt, daß die Juden zur Zeit des Fl. Josephus nur 22 heilige Bücher gehabt haben (p. 65.), denn unter diesen, die den Kanon der palästinensischen Juden gebildet haben müssen, können die deuterokanonischen Bücher sich nicht befunden haben, und es ist klar, daß, wenn sie zur Zeit des Josephus bei den Juden als heilige sollen gegolten haben, dieses nur bei den Alexandrinern der Fall gewesen sein kann. Daß aber der Kanon bei den Palästinensern nicht bis zur Zeit Christi hin jene Unsicherheit und Un-

bestimmtheit gehabt habe, die ihm Hr. N. in Ueberein- stimmung mit Movers zuschreibt, scheint sich aus der dieß- fallsigen Hauptstelle bei Fl. Josephus, die Movers etwas obenhin behandelt und Nickes bloß berührt, auf unwider- sprechliche Weise zu ergeben. Wie könnte Josephus sagen, die Juden haben bei den *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα* (*βιβλία*) seit so langer Zeit nichts hinzugefügt, nichts hinweggethan und nichts geändert, sie halten ihren Inhalt für *θεῦ δόγματα* und seien bereit, nöthigen Falls dafür zu sterben, wenn es nicht einmal ausgemacht war, welche Bücher die *δικαίως θεῖα* seien? In Bezug auf das *μεχρὶ τῆς Ἀρταξέρξȣ-ἀρχῆς* ist zu bemerken, daß *τῆς ἀρχῆς* (Herrschaft) gar wohl inclusiv gemeint sein kann. Auf anderes, wie namentlich die Disceptationen der Rabbinen in der Mischna über einzelne biblische Bücher, die nicht beweisen, was man aus ihnen folgert, sondern eher das Gegentheil, können wir hier nicht mehr näher eingehen. Uebrigens hat Hr. N. die Kanonicität des Buches Judith genügend nachgewiesen, der kirchliche Traditionsbeweis, der doch die Hauptsache ist und unabhängig von den An- sichten der Juden sich führen läßt, setzt das kanonische Ansehen des Buches außer allen Zweifel. — Möge Hr. N., was er weiter über das Buch Judith in Aussicht gestellt hat, bald zu veröffentlichen Gelegenheit und Anlaß finden.

Welte.

2.

Der Primat des Bischofs von Rom und die ältesten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa. Von **Friedrich Maaßen,** J. U. Dr. Bonn, Henry und Cohen 1853. XIV. u. 142 S. Pr. fl. 1.

Die vorliegende interessante Schrift ist ihrem Grundcharakter nach eine Beantwortung der zwei wichtigen Fragen: 1) ob der römische Primat schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche vorhanden gewesen sei, und 2) ob der vielbesprochene sechste Canon des ersten allgemeinen Concils von Nicäa i. J. 325 als ein Zeugniß für den Primat betrachtet werden könne? Der H. Verfasser, ein tüchtiger Jurist und seit seiner Conversion eifriger Anhänger der katholischen Kirche, hat bei Behandlung dieses Gegenstandes Scharfsinn und Wärme in anerkennenswerthem Grade vereinigt, und wenigstens nach einer Seite hin die gelehrte Untersuchung wirklich gefördert. Weitaus das Hauptgewicht legte er nämlich auf die Erklärung des 6ten Canons von Nicäa, und wenn er auch die erste der beiden Fragen über das Vorhandensein des Primats in der alten Kirche überhaupt auf S. 64—86 mit Geschick erörtert, so hat er doch der andern wenigstens 9/10 des ganzen Raumes und von den acht Kapiteln nicht weniger als sieben zugewendet. Im ersten Kapitel handelt er vom Principe der kirchlichen Provinzialeintheilung im Sinne des Concils von Nicäa, im 2ten von der durch den 6ten nicänischen Canon bestätigten Gewalt des alexandrinischen Bischofs über Aegypten, Libyen und Pentapolis; und er-

örtert dann in einem Anhange hiezu das politisch-geographische Verhältniß von Aegypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa. Die Gegenstände der weitern Kapitel sind:

Kap. 3. Die der Kirche von Antiochien und andern Kirchen sanktionirten Vorrechte;

Kap. 4. der Primat des Bischofs von Rom in den ersten Jahrhunderten;

Kap. 5. die Analogie des Bischofs von Rom im sechsten Canon von Nicäa;

Kap. 6. die suburbicarischen Kirchen des Rufinus;

Kap. 7. der occidentalische Patriarchat;

Kap. 8. der 6te Canon von Nicäa und der päpstliche Primat.

Der, wie wir hienach sehen, den Centralpunkt der ganzen Untersuchung bildende Canon lautet: „das alte Herkommen, das in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner seine Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof ein gleiches Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen."

Ueber diesen Canon existirt bereits eine sehr zahlreiche

Literatur, welche wir in dem Kirchenrechte von Phillips Bd. II. S. 35 angegeben finden. Deßungeachtet hat Dr. Maassen nichts Ueberflüssiges unternommen, und das richtige Verständniß unseres Canons in der Hauptsache zwar nicht erst neu gefunden, aber doch sicherer gestellt. So unzweifelhaft gewiß es ihm ist, daß der römische Primat göttlicher Einsetzung sei und von jeher in der christlichen Kirche existirt habe, so findet er doch, und zwar völlig mit Recht, im 6ten Canon von Nicäa (zunächst und direkte) gar keine Erwähnung des Primates. — Die Hauptresultate seiner Entwicklung sind folgende.

Hatten die Canonen 4 und 5 von Nicäa die Stellung der gewöhnlichen Metropoliten und der Provinzialsynode besprochen, so geht jetzt Canon 6 zu einer weitern, höhern hierarchischen Stufe über, die sich bereits faktisch ausgebildet hatte, um auch sie zu bestätigen. Denn daß er nichts Neues einführen wollte, ist in den Worten unseres Canons selbst aufs Klarste ausgesprochen. Es soll ja „das alte Herkommen" bewahrt werden, wornach der Bischof von Alexandrien die kirchliche Obergewalt habe über die politischen Provinzen Aegypten, im engern Sinne, Libyen und Pentapolis. Es ist sonnenklar, daß hier dem Bischof von Alexandrien eine Ausnahmsstellung bestätigt wird. Er soll ja nicht blos eine bürgerliche Provinz, wie nach Canon 4 die andern Metropoliten, sondern mehrere Provinzen unter sich haben, von welchen drei namentlich aufgeführt, die vierte aber, nämlich Oberägypten oder Thebais, ganz unzweifelhaft in dem ohnehin elastischen Ausdruck Aegypten mitinbegriffen war. Diese 4 bürgerlichen Provinzen, zusammen die bürgerliche Diöcese Aegypten bildend, standen zur Zeit des

Nicänums erweislich bereits unter dem Bischof von Alexandrien, und der erste Satz unseres Canons hat demnach den Sinn: „dem Bischof von Alexandrien soll sein altes Vorrecht, wornach die ganze bürgerliche Diöcese Aegypten unter seiner geistlichen Oberleitung steht, bestätigt werden.“ Es war darum vergebliche Mühe, wenn der französische Protestant Salmasius (Saumaise), der Anglikaner Beveridge und der Gallikaner Launoy nachweisen wollten, die Synode von Nicäa habe dem Bischof von Alexandrien nur die gewöhnlichen Metropolitanrechte bestätigt.

Wenn es aber gewiß ist, daß sie ihm eine Ausnahmsstellung zuerkennt, so fragt sich, worin diese Ausnahme bestanden habe, — und es sind hier zwei Fälle denkbar:

a) es konnten die vier bürgerlichen Provinzen: Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais in eine Kirchenprovinz vereinigt und der Bischof von Alexandrien der einzige Metropolit dieses ganzen großen Distriktes sein, wie Van-Espen meint [1]), oder

b) es konnte jede der genannten bürgerlichen Provinzen zugleich einen eigenen Metropoliten haben, wobei aber dem Bischof von Alexandrien (der zunächst Metropolit für die Provinz Aegypten im engern Sinne war) die kirchliche Oberhoheit über das Ganze, über die ganze (bürgerliche) Diöcese zustand, so daß ihm die andern Metropoliten (der Pentapolis, Thebais und Libyens) unterstellt waren. Zur Zeit des nicän. Concils hatte man für diese eminente Stellung eines Bischofs als Ober-

1) Commentar. in Canones etc. Colon. 1755, p. 91 sq. in seinen Scholien zum 6ten nicän. Canon. Diesen Irrthum Van-Espens wiederholte neuerdings Wiltsch in seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Bd. I. S. 180.

metropoliten noch keinen besondern Titel; später aber wurden dafür die Ausdrücke Patriarch und Exarch gebräuchlich.

Dr. Maassen hat nun nach dem Vorgange des Balesius u. A. nachgewiesen, daß in unserem Canon von der nachmals sogenannten Patriarchalstellung des Bischofs von Alexandrien die Rede sei, d. h. daß ihm eine kirchliche Oberhoheit nicht nur über mehrere bürgerliche Provinzen, sondern über mehrere Kirchenprovinzen (mit eigenen Metropoliten) zuerkannt, respective bestätigt worden sei. Weiterhin untersucht Dr. Maassen, welche Rechte denn in specie der alexandrinische Bischof in der genannten Stellung als Obermetropolit gehabt habe, und es ergibt sich a) daß er nicht nur die unter ihm stehenden Metropoliten, sondern auch deren Suffragane ordinirte, welche nach gewöhnlicher Regel von ihren speziellen Metropoliten hätten geweiht werden sollen. b) Aber er konnte (als Patriarch) nur denjenigen ordiniren, zu dessen Wahl der Metropolit der betreffenden Provinz seine Zustimmung gegeben hatte.

Wie dem Bischofe von Alexandrien, so bestätigt der sechste nicänische Canon weiterhin auch dem von Antiochien ähnliche Vorrechte, d. h. wie man später sagte: die Patriarchalrechte. Daß das Patriarchalgebiet des Bischofs von Antiochien mit der bürgerlichen Diöcese Oriens identisch gewesen sei, erhellt aus dem zweiten Canon von Constantinopel vom Jahre 381. Diese Diöcese Orient aber umfaßte nach der Notitia dignitatum folgende 15 Provinzen: Palästina, Phönicien, Syrien, Cilicia, Cypern, Arabien, Isaurien, Palaestina salutaris, Palästina II., Phoenicia Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoëne und Cilicia II.

Mag es nun dahingestellt bleiben, ob die Diöcese Orient schon zur Zeit des Nicänums diese 15 Provinzen zählte, immerhin ist gewiß, daß dem Bischof von Antiochien in unserem Canon eine Oberhoheit über mehrere Provinzen, welche zugleich ihre eigenen Metropoliten hatten, zugeschrieben, respective bestätigt wurde. Die Rechte des antiochenischen Bischofs als Obermetropoliten aber unterschieden sich von denen des alexandrinischen darin, daß er nur die Metropoliten, nicht auch die gewöhnlichen Bischöfe zu ordiniren hatte. Letztere wurden von ihrem speciellen Metropoliten, jedoch nur unter Zustimmung des Obermetropoliten geweiht (vergl. Innocent. I. Ep. 18 ad Alex. Antioch.).

Zur Unterstützung seiner Verordnung führt unser Canon an, daß auch der römische Bischof eine ähnliche eminente Stellung, ähnliche Obermetropolitanrechte habe, wie man sie anmit dem alexandrinischen (und antiochenischen) Bischofe bestätige. Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche, sondern nur seine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf diese konnte eine Analogie zwischen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgestellt werden. Aber wie weit erstreckte sich der römische Patriarchalbezirk? Im Originaltexte des sechsten Canons von Nicäa selbst ist darüber nicht das Geringste enthalten, Rufin aber hat in seiner lateinischen Uebersetzung desselben eine hierauf bezügliche Angabe, welche lautet: *suburbicariarum ecclesiarum* sollicitudinem gerat. Diese Worte gaben seit dem 17ten Jahrhundert Veranlassung zu dem großen Streite über die ecclesiae suburbicariae, namentlich zwischen dem berühmten Juristen Jacob Gothofredus und

seinem Freunde Salmasius einerseits und dem Jesuiten Sirmond andererseits. Die große Präfektur Italien, ungefähr ein Drittheil des ganzen römischen Reichs umfassend, war in vier Vicariate getheilt, unter welchen das Vicariat Rom das erste war. Diesem aber waren zwei Beamte vorgesetzt, der Praefectus urbi und der Vicarius urbis. Das Gebiet des Erstern begriff die Stadt Rom und außerdem nur die allernächste Umgebung bis zum 100ten Meilenstein. Das Gebiet des Vicarius urbis aber umfaßte 10 Provinzen: Campanien, Tuscien mit Umbrien, Picenum, Valeria, Samnium, Apulien mit Calabrien, Lucanien mit Brutii, Sicilien, Sardinien, Corsica. — Gothofredus und Salmasius behaupteten nun: unter regiones suburbicariae sei nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen, während Sirmond diesen Ausdruck auf den viel größeren Amtsdistrikt des Vicarius urbis bezogen wissen wollte. Dr. Maassen nun hat nachgewiesen: zunächst hätten Gothofredus und Salmasius darin Recht, daß unter den suburbicarischen Regionen der bürgerlichen Verfassung nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen sei. Völlig irrig dagegen sei es, wenn man weiter behaupten wolle, daß auch die Patriarchalgewalt des römischen Bischofs sich nur auf diesen kleinen Distrikt ausgedehnt habe. Es sei faktisch, daß der römische Bischof das Recht, andere Bischöfe zu ordiniren, sogar noch in einem weitern Bezirke als selbst der Distrikt des Vicarius urbis war, ausgeübt habe, und Maassen weist aus einer Reihe von Gründen nach, daß das ganze Abendland den Patriarchalsprengel Roms gebildet habe. Bei solcher Sachlage bleibe dann, fährt er fort, nur die Alternative übrig, entweder den Rufin'schen Ausdruck *ecclesiae*

suburbicariae nicht mit *regiones* suburbicariae identisch zu nehmen oder den Rufin des Irrthums zu beschuldigen. Für letztere Vermuthung insbesondere aber spreche der Umstand, daß die Prisca (eine andere uralte lateinische Uebersetzung der kirchlichen Canones) den 6ten nicänischen Canon also gibt: Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, *ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam* sollicitudine gubernet. Es ist klar: die Prisca versteht einerseits unter suburbicaria loca nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi, aber sie beschränkt andererseits die Patriarchalrechte des römischen Bischofs nicht auf diesen Bezirk und setzt deshalb et omnem provinciam suam bei.

Nachdem unser Canon den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien ihre Patriarchalrechte bestätigt hatte, fügt er bei: „Auch in den andern Eparchien sollen den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben." Es fragt sich, was hier unter den Kirchen in den andern Eparchien zu verstehen sei. Salmasius und Andere meinten, es sei nur an die gewöhnlichen Kirchenprovinzen und Metropolen zu denken; Valesius und Dupin dagegen bezogen auch diese Worte auf Obermetropolitanstühle, und Dr. Maassen ist ihrer Ansicht nicht nur beigetreten, sondern hat sie noch fester begründet und erhärtet. Er wies nach, daß hier den drei weitern alten Obermetropolitanstühlen Ephesus, Cäsarea Cappadociä und Heraclea ähnliche (Patriarchal- oder Exarchal-) Rechte über die großen Distrikte oder Diöcesen Asia proconsularis, Pontus und Thracia zuerkannt worden seien. Dieser drei weitern Obermetropolitanstühle gedenkt auch der zweite Canon der Synode von Konstantinopel vom Jahre 381,

und stellt sie in gleicher Weise, wie es im 6. nicänischen Canon geschieht, mit den andern Patriarchalstühlen zusammen.

Unser Canon sagt weiter: „Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet.“ Valesius versteht auch hier unter dem Ausdruck Metropolit einen Patriarchen, und deutet die Stelle dahin: „ohne Zustimmung des Patriarchen darf nirgends ein Bischof bestellt werden“; Dr. Maassen dagegen ist nach dem Vorgange Dupin's hier bei der gewöhnlichen Bedeutung von Metropolit stehen geblieben und hat den Sinn dieses Passus richtig also bestimmt: „übrigens soll auch in jenen Provinzen, die unter einem Patriarchen stehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zustimmung des betreffenden Metropoliten Bischof werden, d. h. selbst vom Patriarchen ohne Zustimmung des speziellen Metropoliten nicht ordinirt werden darf.“

Bis hieher sind wir mit Hrn. Maassen vollständig einverstanden; aber wir können auch ein Paar Punkte des Tadels nicht verschweigen. Dahin gehört erstens, daß derselbe dem Schlußsatze unseres Canons gar keine Aufmerksamkeit gewidmet, und demselben eine den bisher gewonnenen Resultaten gemäße, von ihnen geforderte Exegese zu geben versäumt hat. Wenn wir aber nicht irren, ist derselbe jetzt dahin zu verstehen: „wenn nun Jemand α) durch die Majorität des Clerus und der Comprovinzialbischöfe, β) unter Zustimmung des Metropoliten und γ) des Patriarchen (so verstehe ich die Worte „durch ge-

meinsame Wahl Aller") zum Bischof gewählt ist, so soll die gegen solche Wahl erhobene Opposition einer Minorität nicht beachtet werden."

Der zweite Punkt, in welchem wir mit Dr. Maassen nicht übereinstimmen, betrifft das Verhältniß der vierten allgemeinen Synode von Chalcedon zu unserem 6ten nicänischen Canon. Es ist vollkommen richtig, daß man im Abendlande schon zur Zeit des chalcedonensischen Concils in unserem Canon auch eine Bestätigung des römischen Primats gefunden und daß der römische Legat Paschasinus in der 16ten Sitzung des besagten Concils den 6ten nicänischen Canon in folgender Fassung, die sonach damals zu Rom die autorisirte war, verlesen hat: Quod ecclesia Romana semper habuit *primatum;* teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem etc. Dr. Maassen theilt nun hier zunächst die gewöhnliche Meinung, daß zu Chalcedon dieser lateinischen Version sogleich der griechische Originaltext des 6ten nicänischen Canons gegenübergestellt worden sei. Es haben jedoch die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. (T. III. p. XXXVII sq.) sehr wahrscheinlich gemacht, daß die chalcedonensischen Akten, wie wir sie jetzt haben, an der fraglichen Stelle interpolirt seien, daß nur ein späterer Abschreiber den griechischen Text des 6ten nicänischen Canons eingeschoben habe, und daß dieser Canon in jener Sitzung nur einmal, im Texte des Legaten, und nicht auch noch aus einem anderen Codex verlesen worden sei.

Sofort geht Hr. Maassen sicher darin zu weit, daß er darthun will, die Synode von Chalcedon habe die römische Auffassung des 6ten nicänischen Canons, wornach er auch eine Anerkennung des Primates enthielte, sogar

ausdrücklich bestätigt. Es ist richtig, daß die kaiserlichen Synodalkommissaire (Judices) nach Verlesung dieser lateinischen Version des fraglichen Canons, und nachdem der Consistorialsekretär Constantin auch noch den 1ten, 2ten und 3ten Canon von Constantinopel vom Jahre 381 (d. i. der zweiten allgemeinen Synode) verlesen hatte, erklärten: „aus dem, was verhandelt und von beiden Seiten vorgebracht worden ist, erkennen wir, daß das Erstrecht vor Allen und der vorzügliche Ehrenrang dem Erzbischofe des alten Roms zu wahren ist, daß aber auch der Erzbischof von Neurom dieselben Vorrechte der Ehre genießen müsse" (*Harduin*, Collect. Concil. T. II. p. 642). Dr. Maassen behauptet nun, in diesen Worten der kaiserlichen Commissarien liege die Anerkennung, daß, wie jetzt zu Chalcedon, so früher schon zu Nicäa im 6ten Canon in der That dem Papste der Vorrang vor allen Andern zuerkannt worden sei. Allein die Sache verhält sich wohl anders. Die Commissaire sagen: „von beiden Seiten, d. h. in dem, was der päpstliche Legat vorlas, und in dem, was der Consistorialsekretär Constantin verlesen hat, — in Beidem ist der Vorrang Roms anerkannt. Sie sagen damit: dieser Vorrang, den wir ohnedieß nicht im Geringsten bestreiten (und um den es sich damals auch gar nicht handelte), ist ausgedrückt α) in der von Paschasinus verlesenen lateinischen Version des 6ten nicänischen Canons, und ist β) enthalten in den von Constantin verlesenen konstantinopolitanischen Canonen; — aber Weiteres sagen sie nicht, sagen namentlich nicht, daß auch der Originaltext des nicänischen Canons, der ja wohl gar nicht vorgelegt wurde, in der That irgend eine Bestätigung oder Anerkennung des Primates enthalte.

Aber wie konnte die Meinung entstehen, der sechste nicänische Canon habe auch den Primat Roms bestätigt? Dr. Maassen spricht hierüber eine Vermuthung aus, die wir, jedoch nur als Vermuthung, beisetzen wollen. „Die Väter (von Nicäa) confirmiren die Gerechtsame jener Sitze (von Alexandrien, Antiochien rc. rc.). Warum aber ertheilen sie ihre Sanktion nicht schlechthin, sondern unter Hinweis auf ein gleiches Verhältniß des Bischofs von Rom, als die Norm? Eine rührendere Darlegung der tiefen von den Vätern dem sichtbaren Haupte der Kirche gezollten Ehrfurcht ist nicht denkbar. Niemand wird annehmen wollen, daß die durch das Concil ertheilte Bestätigung nicht an und für sich vollkommen genügt hätte, um die Rechte der höhern Metropoliten zu legalisiren.... Aber was dem formellen Recht genügte, das genügte nicht den Vätern von Nicäa. Nicht auf ihre eigene Einsicht von der Nützlichkeit der Institution (der Patriarchal-Einrichtung) wollen sie ihren Beschluß gründen, nicht zur blos nachträglichen Gutheißung den die Confirmation der Privilegien der höhern Metropolitansitze verfügenden Canon dem Papste vorlegen. Nein, „„es besteht ja für den Bischof von Rom das gleiche Verhältniß.““ Er hat also durch sein eigenes Beispiel schon im Voraus thatsächlich diese Einrichtung gebilligt. Wenn er selbst einen engeren Kreis von Provinzen seiner Regierung insbesondere vorbehalten hat, hat er denn damit nicht aufs deutlichste das Bedürfniß anerkannt, daß sich auch in andern Kreisen ein ähnliches Verhältniß bilde, und es gutgeheißen, daß ein Theil der Gewalt, welche aus göttlichem Auftrag ihm allein zusteht (als Oberhirt der ganzen Kirche), auf andere Bischöfe übergehe?

Ninivae imperium tenuit non esse alium quemquam, quam qui Chaldaeorum magnus rex Judaeorum regnum delevit; Arphaxadem denique Medorum regem eum esse qui ab Herodoto Phraortes, Aphraates ab aliis vocitatur (p. 46.). Die alten Nachrichten über das assyrische und medische Reich zur Zeit, um welche es sich hier handelt, sind etwas dürftig und nicht ganz mit einander im Einklange, und es kann daher nicht befremden, wenn Fragen der berührten Art von Verschiedenen auf verschiedene Weise beantwortet werden. Hrn. N. gebührt jedenfalls das Lob, die Sache selbstständig und gründlich untersucht zu haben, wenn auch das Ergebniß seiner Untersuchung noch das eine und andere Bedenken gegen sich haben mag. So scheint z. B. die Behauptung nicht recht glaublich, daß das B. Baruch vor der Zerstörung Jerusalems an die dortigen Juden gesendet worden sei; die dafür angeführten Stellen aus dem ersten Cap. des Buches kann man nicht als Beweis dafür gelten lassen, wenn man Jerem. 41, 5. Esr. 2, 68 gelesen hat; und daß, um die Behauptung festhalten zu können, gleich im zweiten V. des Buches eine Interpolation angenommen werden muß, spricht nicht zu ihren Gunsten. Sodann daß Nabuchodonosor, König der Assyrer zu Ninive, der aus den protokanonischen Büchern bekannte Zerstörer Jerusalems sei, scheint den Umstand gegen sich zu haben, daß dieser sonst immer als König der Chaldäer oder Babylonier und Babel als seine Residenz bezeichnet wird. Wenn ferner das im B. Judith berichtete Ereigniß 6 Jahre vor Jerusalems Zerstörung Statt gefunden haben soll, so ist nicht einzusehen, wie gesagt werden könne, die Israeliten seien während der noch übrigen Lebenszeit der Judith, die doch 105 Jahre alt wurde, und noch lange

nach ihrem Tode von keinem auswärtigen Feinde beunruhigt worden. Hr. N. weiß sich auch hier nun wieder dadurch zu helfen, daß er den Schluß des Buches, der die berührten Angaben enthält, für einen unächten Zusatz erklärt. Die Beseitigung der historischen und geographischen Schwierigkeiten, die man auch gegen den historischen Charakter des Buches geltend gemacht hat, behält Hr. N. dem in Aussicht gestellten Commentare über das B. Judith vor.

Als Abfassungszeit des Buches hat Hr. N. schon bei Beantwortung der Frage nach der Zeit der Begebenheit die vorexilische Zeit bezeichnet. Dies bestimmt er nun näher dahin, daß das Buch in den ersten Jahren nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden sei, und macht außer den schon vorgebrachten Gründen: Bezeichnung der Monate mit Zahlen und Bezeichnung der Juden mit *υἱοὶ Ἰσραήλ* und *Ἑβραῖοι*, noch Cap. 14, 10. gelten, wonach Achior zur Zeit der Abfassung noch am Leben war. Allein die ersten beiden Punkte, wie wir schon gesehen, beweisen nicht, und das *καὶ προσετέθη* (*Ἀχιώρ*) *πρὸς τὸν οἶκον Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* beweist nicht, daß Achior zur Zeit der Abfassung des Buches noch am Leben gewesen sei; denn der Verfasser konnte sich dieser Worte auch bedienen, wenn Achior schon gestorben war, aber noch Nachkommen von ihm unter den Israeliten lebten. — Die Frage nach der Ursprache des Buches wird ziemlich kurz dahin beantwortet, daß es in hebräischer Sprache geschrieben worden sei; dies ist auch die herrschende und aus der Beschaffenheit des griechischen Textes leicht zu beweisende Ansicht.

In der Erörterung über die kanonische Dignität des

B. Judith kommen mitunter gewagte und, wie es scheint, nicht immer mit einander harmonirende Behauptungen vor. Daß z. B. bei den alexandrinischen Juden nie ein Buch für heilig gehalten worden sei, welches bei den Palästinensern nicht eben diese Geltung gehabt, wofür sich Hr. N. auf Movers beruft, wäre wohl eines besonderen Beweises werth gewesen. Die enge Verbindung und der Wechselverkehr zwischen den palästinensischen und alexandrinischen Juden, den Movers dafür anführt (loci quidam historiae canonis veteris testamenti illustrati p. 20.), beweist nicht. Vielmehr wenn die dritte Klasse der hl. Schriften sowohl bei den Palästinensern als bei den Alexandrinern keine festen Grenzen hatte, so ist es kaum denkbar, daß beiderseits durchaus dieselben Bücher als heilige sollten gegolten haben. Und wenn Movers sagt: Alius alios libros prout studio suo, privatae aedificationi et disciplinae, congruere videbatur, collegit, et ita syntagmata quoad argumentum et ambitum valde disparia orta sunt, quod jam discrimine canonis Palaestinensis atque Alexandrini effici licet, so behauptet er ja selbst einen Unterschied zwischen dem palästinensischen und alexandrinischen Kanon. Aehnlich verhält es sich, wenn Hr. N. zugibt, daß die Juden zur Zeit des Fl. Josephus nur 22 heilige Bücher gehabt haben (p. 65.), denn unter diesen, die den Kanon der palästinensischen Juden gebildet haben müssen, können die deuterokanonischen Bücher sich nicht befunden haben, und es ist klar, daß, wenn sie zur Zeit des Josephus bei den Juden als heilige sollen gegolten haben, dieses nur bei den Alexandrinern der Fall gewesen sein kann. Daß aber der Kanon bei den Palästinensern nicht bis zur Zeit Christi hin jene Unsicherheit und Un-

65 ff., welche von den Quellen des Kirchenrechts handeln, und es sind dabei alle neuern Untersuchungen fleißig benützt. Ein Irrthum jedoch ist es, wenn Seite 121 behauptet wird, das ganze achte Buch der apostolischen Constitutionen trage den Namen des gegenwärtig so viel besprochenen Hippolytus, d. h. werde diesem als Autor zugeschrieben. Das Richtige ist: in den apostolischen Constitutionen selbst wird Hippolyt gar nicht genannt; aber einige andere alte Sammlungen enthalten mitunter Stücke, welche auch im achten Buche der apostolischen Constitutionen vorkommen (e. g. lib. 8, 4 über Ordination), und die in jenen andern Sammlungen dem Hippolyt zugeschrieben werden.

6) Sehr bedeutend verändert ist §. 93, welcher die Resultate der Wasserschleben'schen Forschung über die Pönitentialbücher in sehr bündiger Kürze mittheilt. Ebenso haben die Paragraphen 95 u. ff. über Pseudoisidor und ähnliche Sammlungen theils Erweiterungen und Zusätze, theils Verschärfungen in der Argumentation und in der Kritik entgegenstehender Ansichten erfahren. Was der Hr. Verfasser dabei gegen zwei Stellen meiner Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Pseudoisidor'schen Frage in der Quartalschrift (1847, Heft 3) sagt, scheint mir ziemlich gegründet zu sein, und ich gebe gerne zu, daß in dem Briefe des P. Nicolaus I. an König Karl den Kahlen (bei *Harduin*, Coll. Conc. T. V. p. 586 und bei Walter §. 165 Note 8), wo ein Schreiben des Papstes Julius I. erwähnt wird, nicht nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich der Pseudoisidorische Brief Julii I. gemeint sei, indem derselbe Papst Nicolaus I. in einem andern Schreiben an den griechischen Kaiser Michael ebenfalls auf

2.

Der Primat des Bischofs von Rom und die ältesten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa. Von **Friedrich Maassen**, J. U. Dr. Bonn, Henry und Cohen 1853. XIV. u. 142 S. Pr. fl. 1.

Die vorliegende interessante Schrift ist ihrem Grundcharakter nach eine Beantwortung der zwei wichtigen Fragen: 1) ob der römische Primat schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche vorhanden gewesen sei, und 2) ob der vielbesprochene sechste Canon des ersten allgemeinen Concils von Nicäa i. J. 325 als ein Zeugniß für den Primat betrachtet werden könne? Der H. Verfasser, ein tüchtiger Jurist und seit seiner Conversion eifriger Anhänger der katholischen Kirche, hat bei Behandlung dieses Gegenstandes Scharfsinn und Wärme in anerkennenswerthem Grade vereinigt, und wenigstens nach einer Seite hin die gelehrte Untersuchung wirklich gefördert. Weitaus das Hauptgewicht legte er nämlich auf die Erklärung des 6ten Canons von Nicäa, und wenn er auch die erste der beiden Fragen über das Vorhandensein des Primats in der alten Kirche überhaupt auf S. 64—86 mit Geschick erörtert, so hat er doch der andern wenigstens $^9/_{10}$ des ganzen Raumes und von den acht Kapiteln nicht weniger als sieben zugewendet. Im ersten Kapitel handelt er vom Principe der kirchlichen Provinzialeintheilung im Sinne des Concils von Nicäa, im 2ten von der durch den 6ten nicänischen Canon bestätigten Gewalt des alexandrinischen Bischofs über Aegypten, Libyen und Pentapolis; und er-

örtert dann in einem Anhange hiezu das politisch-geographische Verhältniß von Aegypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa. Die Gegenstände der weitern Kapitel sind:

Kap. 3. Die der Kirche von Antiochien und andern Kirchen sanktionirten Vorrechte;

Kap. 4. der Primat des Bischofs von Rom in den ersten Jahrhunderten;

Kap. 5. die Analogie des Bischofs von Rom im sechsten Canon von Nicäa;

Kap. 6. die suburbicarischen Kirchen des Rufinus;

Kap. 7. der occidentalische Patriarchat;

Kap. 8. der 6te Canon von Nicäa und der päpstliche Primat.

Der, wie wir hienach sehen, den Centralpunkt der ganzen Untersuchung bildende Canon lautet: „das alte Herkommen, das in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner seine Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof ein gleiches Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen."

Ueber diesen Canon existirt bereits eine sehr zahlreiche

Literatur, welche wir in dem Kirchenrechte von Phillips Bd. II. S. 35 angegeben finden. Deßungeachtet hat Dr. Maassen nichts Ueberflüssiges unternommen, und das richtige Verständniß unseres Canons in der Hauptsache zwar nicht erst neu gefunden, aber doch sicherer gestellt. So unzweifelhaft gewiß es ihm ist, daß der römische Primat göttlicher Einsetzung sei und von jeher in der christlichen Kirche existirt habe, so findet er doch, und zwar völlig mit Recht, im 6ten Canon von Nicäa (zunächst und direkte) gar keine Erwähnung des Primates. — Die Hauptresultate seiner Entwicklung sind folgende.

Hatten die Canonen 4 und 5 von Nicäa die Stellung der gewöhnlichen Metropoliten und der Provinzialsynode besprochen, so geht jetzt Canon 6 zu einer weitern, höhern hierarchischen Stufe über, die sich bereits faktisch ausgebildet hatte, um auch sie zu bestätigen. Denn daß er nichts Neues einführen wollte, ist in den Worten unseres Canons selbst aufs Klarste ausgesprochen. Es soll ja „das alte Herkommen" bewahrt werden, wornach der Bischof von Alexandrien die kirchliche Obergewalt habe über die politischen Provinzen Aegypten, im engern Sinne, Libyen und Pentapolis. Es ist sonnenklar, daß hier dem Bischof von Alexandrien eine Ausnahmsstellung bestätigt wird. Er soll ja nicht blos eine bürgerliche Provinz, wie nach Canon 4 die andern Metropoliten, sondern mehrere Provinzen unter sich haben, von welchen drei namentlich aufgeführt, die vierte aber, nämlich Oberägypten oder Thebais, ganz unzweifelhaft in dem ohnehin elastischen Ausdruck Aegypten mitinbegriffen war. Diese 4 bürgerlichen Provinzen, zusammen die bürgerliche Diöcese Aegypten bildend, standen zur Zeit des

Nicänums erweislich bereits unter dem Bischof von Alexandrien, und der erste Satz unseres Canons hat demnach den Sinn: „dem Bischof von Alexandrien soll sein altes Vorrecht, wornach die ganze bürgerliche Diöcese Aegypten unter seiner geistlichen Oberleitung steht, bestätigt werden." Es war darum vergebliche Mühe, wenn der französische Protestant Salmasius (Saumaise), der Anglikaner Beveridge und der Gallikaner Launoy nachweisen wollten, die Synode von Nicäa habe dem Bischof von Alexandrien nur die gewöhnlichen Metropolitanrechte bestätigt.

Wenn es aber gewiß ist, daß sie ihm eine Ausnahmsstellung zuerkennt, so fragt sich, worin diese Ausnahme bestanden habe, — und es sind hier zwei Fälle denkbar:

a) es konnten die vier bürgerlichen Provinzen: Aegypten, Libyen, Pentapolis und Thebais in eine Kirchenprovinz vereinigt und der Bischof von Alexandrien der einzige Metropolit dieses ganzen großen Distriktes sein, wie Van-Espen meint [1]), oder

b) es konnte jede der genannten bürgerlichen Provinzen zugleich einen eigenen Metropoliten haben, wobei aber dem Bischof von Alexandrien (der zunächst Metropolit für die Provinz Aegypten im engern Sinne war) die kirchliche Oberhoheit über das Ganze, über die ganze (bürgerliche) Diöcese zustand, so daß ihm die andern Metropoliten (der Pentapolis, Thebais und Libyens) unterstellt waren. Zur Zeit des nicän. Concils hatte man für diese eminente Stellung eines Bischofs als Ober-

1) Commentar. in Canones etc. Colon. 1755, p. 91 sq. in seinen Scholien zum 6ten nicän. Canon. Diesen Irrthum Van-Espens wiederholte neuerdings Wiltsch in seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Bd. I. S. 180.

metropoliten noch keinen besondern Titel; später aber wurden dafür die Ausdrücke Patriarch und Exarch gebräuchlich.

Dr. Maassen hat nun nach dem Vorgange des Valesius u. A. nachgewiesen, daß in unserem Canon von der nachmals sogenannten Patriarchalstellung des Bischofs von Alexandrien die Rede sei, d. h. daß ihm eine kirchliche Oberhoheit nicht nur über mehrere bürgerliche Provinzen, sondern über mehrere Kirchenprovinzen (mit eigenen Metropoliten) zuerkannt, respective bestätigt worden sei. Weiterhin untersucht Dr. Maassen, welche Rechte denn in specie der alexandrinische Bischof in der genannten Stellung als Obermetropolit gehabt habe, und es ergibt sich a) daß er nicht nur die unter ihm stehenden Metropoliten, sondern auch deren Suffragane ordinirte, welche nach gewöhnlicher Regel von ihren speziellen Metropoliten hätten geweiht werden sollen. b) Aber er konnte (als Patriarch) nur denjenigen ordiniren, zu dessen Wahl der Metropolit der betreffenden Provinz seine Zustimmung gegeben hatte.

Wie dem Bischofe von Alexandrien, so bestätigt der sechste nicänische Canon weiterhin auch dem von Antiochien ähnliche Vorrechte, d. h. wie man später sagte: die Patriarchalrechte. Daß das Patriarchalgebiet des Bischofs von Antiochien mit der bürgerlichen Diöcese Oriens identisch gewesen sei, erhellt aus dem zweiten Canon von Constantinopel vom Jahre 381. Diese Diöcese Orient aber umfaßte nach der Notitia dignitatum folgende 15 Provinzen: Palästina, Phönicien, Syrien, Cilicia, Cypern, Arabien, Isaurien, Palaestina salutaris, Palästina II., Phoenicia Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoëne und Cilicia II.

Mag es nun dahingestellt bleiben, ob die Diöcese Orient schon zur Zeit des Nicänums diese 15 Provinzen zählte, immerhin ist gewiß, daß dem Bischof von Antiochien in unserem Canon eine Oberhoheit über mehrere Provinzen, welche zugleich ihre eigenen Metropoliten hatten, zugeschrieben, respective bestätigt wurde. Die Rechte des antiochenischen Bischofs als Obermetropoliten aber unterschieden sich von denen des alexandrinischen darin, daß er nur die Metropoliten, nicht auch die gewöhnlichen Bischöfe zu ordiniren hatte. Letztere wurden von ihrem speciellen Metropoliten, jedoch nur unter Zustimmung des Obermetropoliten geweiht (vergl. Innocent. I. Ep. 18 ad Alex. Antioch.).

Zur Unterstützung seiner Verordnung führt unser Canon an, daß auch der römische Bischof eine ähnliche eminente Stellung, ähnliche Obermetropolitanrechte habe, wie man sie anmit dem alexandrinischen (und antiochenischen) Bischofe bestätige. Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche, sondern nur seine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf diese konnte eine Analogie zwischen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgestellt werden. Aber wie weit erstreckte sich der römische Patriarchalbezirk? Im Originaltexte des sechsten Canons von Nicäa selbst ist darüber nicht das Geringste enthalten, Rufin aber hat in seiner lateinischen Uebersetzung desselben eine hierauf bezügliche Angabe, welche lautet: ***suburbicariarum ecclesiarum*** sollicitudinem gerat. Diese Worte gaben seit dem 17ten Jahrhundert Veranlassung zu dem großen Streite über die ecclesiae suburbicariae, namentlich zwischen dem berühmten Juristen Jacob Gothofredus und

seinem Freunde Salmasius einerseits und dem Jesuiten Sirmond andererseits. Die große Präfektur Italien, ungefähr ein Drittheil des ganzen römischen Reichs umfassend, war in vier Vicariate getheilt, unter welchen das Vicariat Rom das erste war. Diesem aber waren zwei Beamte vorgesetzt, der Praefectus urbi und der Vicarius urbis. Das Gebiet des Erstern begriff die Stadt Rom und außerdem nur die allernächste Umgebung bis zum 100ten Meilenstein. Das Gebiet des Vicarius urbis aber umfaßte 10 Provinzen: Campanien, Tuscien mit Umbrien, Picenum, Valeria, Samnium, Apulien mit Calabrien, Lucanien mit Brutii, Sicilien, Sardinien, Corsica. — Gothofredus und Salmasius behaupteten nun: unter regiones suburbicariae sei nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen, während Sirmond diesen Ausdruck auf den viel größeren Amtsdistrikt des Vicarius urbis bezogen wissen wollte. Dr. Maassen nun hat nachgewiesen: zunächst hätten Gothofredus und Salmasius darin Recht, daß unter den suburbicarischen Regionen der bürgerlichen Verfassung nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi zu verstehen sei. Völlig irrig dagegen sei es, wenn man weiter behaupten wolle, daß auch die Patriarchalgewalt des römischen Bischofs sich nur auf diesen kleinen Distrikt ausgedehnt habe. Es sei faktisch, daß der römische Bischof das Recht, andere Bischöfe zu ordiniren, sogar noch in einem weitern Bezirke als selbst der Distrikt des Vicarius urbis war, ausgeübt habe, und Maassen weist aus einer Reihe von Gründen nach, daß das ganze Abendland den Patriarchalsprengel Roms gebildet habe. Bei solcher Sachlage bleibe dann, fährt er fort, nur die Alternative übrig, entweder den Rufin'schen Ausdruck *ecclesias*

suburbicariae nicht mit *regiones* suburbicariae identisch zu nehmen oder den Rufin des Irrthums zu beschuldigen. Für letztere Vermuthung insbesondere aber spreche der Umstand, daß die Prisca (eine andere uralte lateinische Uebersetzung der kirchlichen Canones) den 6ten nicänischen Canon also gibt: Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, *ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam* sollicitudine gubernet. Es ist klar: die Prisca versteht einerseits unter suburbicaria loca nur das kleine Gebiet des Praefectus urbi, aber sie beschränkt andererseits die Patriarchalrechte des römischen Bischofs nicht auf diesen Bezirk und setzt deshalb et omnem provinciam suam bei.

Nachdem unser Canon den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien ihre Patriarchalrechte bestätigt hatte, fügt er bei: „Auch in den andern Eparchien sollen den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben." Es fragt sich, was hier unter den Kirchen in den andern Eparchien zu verstehen sei. Salmasius und Andere meinten, es sei nur an die gewöhnlichen Kirchenprovinzen und Metropolen zu denken; Valesius und Dupin dagegen bezogen auch diese Worte auf Obermetropolitanstühle, und Dr. Maassen ist ihrer Ansicht nicht nur beigetreten, sondern hat sie noch fester begründet und erhärtet. Er wies nach, daß hier den drei weitern alten Obermetropolitanstühlen Ephesus, Cäsarea Cappadociä und Heraclea ähnliche (Patriarchal- oder Exarchal-) Rechte über die großen Distrikte oder Diöcesen Asia proconsularis, Pontus und Thracia zuerkannt worden seien. Dieser drei weitern Obermetropolitanstühle gedenkt auch der zweite Canon der Synode von Konstantinopel vom Jahre 381,

und stellt sie in gleicher Weise, wie es im 6. nicänischen Canon geschieht, mit den andern Patriarchalstühlen zusammen.

Unser Canon sagt weiter: „Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet." Valesius versteht auch hier unter dem Ausdruck Metropolit einen Patriarchen, und deutet die Stelle dahin: „ohne Zustimmung des Patriarchen darf nirgends ein Bischof bestellt werden"; Dr. Maassen dagegen ist nach dem Vorgange Dupin's hier bei der gewöhnlichen Bedeutung von Metropolit stehen geblieben und hat den Sinn dieses Passus richtig also bestimmt: „übrigens soll auch in jenen Provinzen, die unter einem Patriarchen stehen, das Recht der gewöhnlichen Metropoliten dadurch gewahrt werden, daß Niemand ohne Zustimmung des betreffenden Metropoliten Bischof werden, d. h. selbst vom Patriarchen ohne Zustimmung des speziellen Metropoliten nicht ordinirt werden darf."

Bis hieher sind wir mit Hrn. Maassen vollständig einverstanden; aber wir können auch ein Paar Punkte des Tadels nicht verschweigen. Dahin gehört erstens, daß derselbe dem Schlußsatze unseres Canons gar keine Aufmerksamkeit gewidmet, und demselben eine den bisher gewonnenen Resultaten gemäße, von ihnen geforderte Exegese zu geben versäumt hat. Wenn wir aber nicht irren, ist derselbe jetzt dahin zu verstehen: „wenn nun Jemand α) durch die Majorität des Clerus und der Comprovinzialbischöfe, β) unter Zustimmung des Metropoliten und γ) des Patriarchen (so verstehe ich die Worte „durch ge-

meinsame Wahl Aller") zum Bischof gewählt ist, so soll die gegen solche Wahl erhobene Opposition einer Minorität nicht beachtet werden."

Der zweite Punkt, in welchem wir mit Dr. Maassen nicht übereinstimmen, betrifft das Verhältniß der vierten allgemeinen Synode von Chalcedon zu unserem 6ten nicänischen Canon. Es ist vollkommen richtig, daß man im Abendlande schon zur Zeit des chalcedonensischen Concils in unserem Canon auch eine Bestätigung des römischen Primats gefunden und daß der römische Legat Paschasinus in der 16ten Sitzung des besagten Concils den 6ten nicänischen Canon in folgender Fassung, die sonach damals zu Rom die autorisirte war, verlesen hat: **Quod ecclesia Romana semper habuit *primatum;* teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem etc.** Dr. Maassen theilt nun hier zunächst die gewöhnliche Meinung, daß zu Chalcedon dieser lateinischen Version sogleich der griechische Originaltext des 6ten nicänischen Canons gegenübergestellt worden sei. Es haben jedoch die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. (T. III. p. XXXVII sq.) sehr wahrscheinlich gemacht, daß die chalcedonensischen Akten, wie wir sie jetzt haben, an der fraglichen Stelle interpolirt seien, daß nur ein späterer Abschreiber den griechischen Text des 6ten nicänischen Canons eingeschoben habe, und daß dieser Canon in jener Sitzung nur einmal, im Texte des Legaten, und nicht auch noch aus einem anderen Codex verlesen worden sei.

Sofort geht Hr. Maassen sicher darin zu weit, daß er darthun will, die Synode von Chalcedon habe die römische Auffassung des 6ten nicänischen Canons, wornach er auch eine Anerkennung des Primates enthielte, sogar

ausdrücklich bestätigt. Es ist richtig, daß die kaiserlichen Synodalkommissaire (Judices) nach Verlesung dieser lateinischen Version des fraglichen Canons, und nachdem der Consistorialsekretär Constantin auch noch den 1ten, 2ten und 3ten Canon von Constantinopel vom Jahre 381 (d. i. der zweiten allgemeinen Synode) verlesen hatte, erklärten: „aus dem, was verhandelt und von beiden Seiten vorgebracht worden ist, erkennen wir, daß das Erstrecht vor Allen und der vorzügliche Ehrenrang dem Erzbischofe des alten Roms zu wahren ist, daß aber auch der Erzbischof von Neurom dieselben Vorrechte der Ehre genießen müsse" (*Harduin*, Collect. Concil. T. II. p. 642). Dr. Maassen behauptet nun, in diesen Worten der kaiserlichen Commissarien liege die Anerkennung, daß, wie jetzt zu Chalcedon, so früher schon zu Nicäa im 6ten Canon in der That dem Papste der Vorrang vor allen Andern zuerkannt worden sei. Allein die Sache verhält sich wohl anders. Die Commissaire sagen: „von beiden Seiten, d. h. in dem, was der päpstliche Legat vorlas, und in dem, was der Consistorialsekretär Constantin verlesen hat, — in Beidem ist der Vorrang Roms anerkannt. Sie sagen damit: dieser Vorrang, den wir ohnedieß nicht im Geringsten bestreiten (und um den es sich damals auch gar nicht handelte), ist ausgedrückt α) in der von Paschasinus verlesenen lateinischen Version des 6ten nicänischen Canons, und ist β) enthalten in den von Constantin verlesenen konstantinopolitanischen Canonen; — aber Weiteres sagen sie nicht, sagen namentlich nicht, daß auch der Originaltext des nicänischen Canons, der ja wohl gar nicht vorgelegt wurde, in der That irgend eine Bestätigung oder Anerkennung des Primates enthalte.

Aber wie konnte die Meinung entstehen, der sechste nicänische Canon habe auch den Primat Roms bestätigt? Dr. Maassen spricht hierüber eine Vermuthung aus, die wir, jedoch nur als Vermuthung, beisetzen wollen. „Die Väter (von Nicäa) confirmiren die Gerechtsame jener Sitze (von Alexandrien, Antiochien 2c. 2c.). Warum aber ertheilen sie ihre Sanktion nicht schlechthin, sondern unter Hinweis auf ein gleiches Verhältniß des Bischofs von Rom, als die Norm? Eine rührendere Darlegung der tiefen von den Vätern dem sichtbaren Haupte der Kirche gezollten Ehrfurcht ist nicht denkbar. Niemand wird annehmen wollen, daß die durch das Concil ertheilte Bestätigung nicht an und für sich vollkommen genügt hätte, um die Rechte der höhern Metropoliten zu legalisiren.... Aber was dem formellen Recht genügte, das genügte nicht den Vätern von Nicäa. Nicht auf ihre eigene Einsicht von der Nützlichkeit der Institution (der Patriarchal-Einrichtung) wollen sie ihren Beschluß gründen, nicht zur blos nachträglichen Gutheißung den die Confirmation der Privilegien der höhern Metropolitansitze verfügenden Canon dem Papste vorlegen. Nein, „„es besteht ja für den Bischof von Rom das gleiche Verhältniß.““ Er hat also durch sein eigenes Beispiel schon im Voraus thatsächlich diese Einrichtung gebilligt. Wenn er selbst einen engeren Kreis von Provinzen seiner Regierung insbesondere vorbehalten hat, hat er denn damit nicht aufs deutlichste das Bedürfniß anerkannt, daß sich auch in andern Kreisen ein ähnliches Verhältniß bilde, und es gutgeheißen, daß ein Theil der Gewalt, welche aus göttlichem Auftrag ihm allein zusteht (als Oberhirt der ganzen Kirche), auf andere Bischöfe übergehe?

Der Bischof von Rom ist selbst der Urheber der Patriarchalgewalt (d. h. er hat von seiner ihm allein zustehenden Gewalt über die ganze Kirche einiges an besondere Patriarchen abgegeben), er hat selbst die Norm gegeben, — das ist das Motiv, auf welches die Väter von Nicäa ihren Canon gründen. Wird es uns jetzt noch Wunder nehmen, daß die älteste Zeit in unserem Canon ein „unüberwindliches und einziges Zeugniß" für den Primat (wie Papst Gelasius sagte, bei *Harduin*, T. VI. p. 919) gefunden hat."

Wie bemerkt, wollen wir die Richtigkeit dieser Deduktion dahingestellt sein lassen, sind dagegen ganz damit einverstanden, wenn Dr. Maassen seine Schrift mit den Worten der Päpste Bonifacius I. und Gelasius I. schließt:

„Durch die Canonen und durch kirchliche Anordnung haben die großen Kirchen Alexandrien und Antiochien ihre Würde erhalten, die Kirche von Rom aber ist durch keinen Synodalbeschluß über die andern gestellt, sondern durch das evangelische Wort unseres Herrn und Heilandes ist ihr der Primat übertragen."

Hefele.

3.

Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Von Ferdinand Walter, Geh. Justizrathe u. Professor der Rechte zu Bonn ꝛc. ꝛc. Elfte zum Theil umgearbeitete und sehr verbesserte Ausgabe. Bonn, bei Adolph Marcus. 1854. XXIV und 696 S. gr. 8. Preis 5 fl.

Mit Recht nennt Walter die vorliegende elfte Auflage seines rühmlichst bekannten Lehrbuchs eine „zum

Theil umgearbeitete und sehr verbesserte", denn ohne daß die Anlage und der Charakter des Ganzen verändert worden wäre, sind zunächst ungemein viele kleinere Verbesserungen im Texte und in den Noten der einzelnen Paragraphen angebracht worden. Alles, was sich auf dem Gebiete des Kirchenrechtes Neues ereignet hat, namentlich alle einschlägigen neuen kirchlichen und staatlichen Erlasse von Bedeutung, sind benützt und am paßlichen Orte erwähnt worden. Ebenso wurde alle neuere kirchenrechtliche Literatur berücksichtiget und theils zustimmend, theils abweisend angeführt, überhaupt die Literatur bei jedem Abschnitte viel sorgfältiger und reichhaltiger als früher verzeichnet. Außerdem ist einzelnes Irrige oder auch Schiefe, das sich noch in den früheren Auflagen fand, berichtigt, und manches Gute beigefügt, anderes, was schon vorhanden war, noch schärfer ins Licht gestellt worden, z. B. in §. 14 die Unterscheidung der Kirchengewalt statt in die zwei gewöhnlichen seit Thomas von Aquin üblichen Arten in drei Klassen: potestas ordinis, jurisdictionis und magisterii. Aber neben diesen zahllosen kleinen Verbesserungen haben nicht wenige Paragraphen und ganze Partieen eine eigentliche Umarbeitung erfahren, ja viele Paragraphen sind ganz neu bearbeitet, und ziemlich viele ganz neu hinzugefügt worden. Um jedoch die Uebereinstimmung mit der Paragraphenzahl der früheren Ausgaben nicht zu stören und dadurch das Nachschlagen zu erschweren, sind die neuen Paragraphen auf zweckmäßige Weise nur durch Zusatznummern, z. B. §. 17 a, 17 b (als additamentum zum bisherigen §. 17) bezeichnet worden. Nur ein paarmal ist jene Uebereinstimmung mit der früheren Paragraphenzahl verletzt worden.

Die wichtigsten Umgestaltungen, Erweiterungen und Neubearbeitungen finden sich:

1) in den §§. 17, 17 a und 17 b, welche von dem kirchlichen Lehramte, seiner Unfehlbarkeit und Nothwendigkeit, von seiner Einsetzung durch Christus und seinem Verhältniß zur hl. Schrift handeln.

2) Ganz neu ist §. 21. über die protestantische Auffassung der Hierarchie, welcher zeigt, wie auch bei den Protestanten neuerdings ein tieferer historischer Sinn zu richtigeren Resultaten über die Nothwendigkeit einer Kirche und ihre Stiftung durch Christus geführt hätten.

3) Statt des bisherigen §. 25 treffen wir jetzt drei Paragraphen, welche eine wesentliche Erweiterung in Betreff der Geschichte und Statistik der schismatisch-griechischen Kirche in Deutschland, Polen, Litthauen und im Königreiche Griechenland geben. Dazu kommt noch ein vierter neuer Paragraph 28 a mit einer kurzen aber treffenden Beurtheilung der fraglichen Kirche im Allgemeinen.

4) Während in den früheren Auflagen die Union zwischen Lutheranern und Reformirten nur mit wenigen Worten berührt war in §. 30, hat sie jetzt eine relativ ausführliche Behandlung gefunden in §. 30 a. Beachtenswerth ist dabei auch die ganz richtige Beurtheilung dieses Flickwerks; nur wäre vielleicht zur Bekräftigung passend gewesen, eine jener kräftigen Aeußerungen Luthers über Zwingli oder Calvin beizufügen. Schon er hat richtig gesehen und derb ausgesprochen, daß, was im Dogma so verschieden ist, unmöglich sich einigen kann.

5) Passende Verbesserungen finden wir in den §§.

65 ff., welche von den Quellen des Kirchenrechts handeln, und es sind dabei alle neuern Untersuchungen fleißig benützt. Ein Irrthum jedoch ist es, wenn Seite 121 behauptet wird, das ganze achte Buch der apostolischen Constitutionen trage den Namen des gegenwärtig so viel besprochenen Hippolytus, d. h. werde diesem als Autor zugeschrieben. Das Richtige ist: in den apostolischen Constitutionen selbst wird Hippolyt gar nicht genannt; aber einige andere alte Sammlungen enthalten mitunter Stücke, welche auch im achten Buche der apostolischen Constitutionen vorkommen (e. g. lib. 8, 4 über Ordination), und die in jenen andern Sammlungen dem Hippolyt zugeschrieben werden.

6) Sehr bedeutend verändert ist §. 93, welcher die Resultate der Wasserschleben'schen Forschung über die Pönitentialbücher in sehr bündiger Kürze mittheilt. Ebenso haben die Paragraphen 95 u. ff. über Pseudoisidor und ähnliche Sammlungen theils Erweiterungen und Zusätze, theils Verschärfungen in der Argumentation und in der Kritik entgegenstehender Ansichten erfahren. Was der Hr. Verfasser dabei gegen zwei Stellen meiner Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Pseudoisidor'schen Frage in der Quartalschrift (1847, Heft 3) sagt, scheint mir ziemlich gegründet zu sein, und ich gebe gerne zu, daß in dem Briefe des P. Nicolaus I. an König Karl den Kahlen (bei *Harduin*, Coll. Conc. T. V. p. 586 und bei Walter §. 165 Note 8), wo ein Schreiben des Papstes Julius I. erwähnt wird, nicht nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich der Pseudoisidorische Brief Julii I. gemeint sei, indem derselbe Papst Nicolaus I. in einem andern Schreiben an den griechischen Kaiser Michael ebenfalls auf

diesen Brief Julii (der sich in des hl. Athanasius Apologia contra Arianos c. 21 sqq. findet) und auf die dazu gehörige Nachricht bei Theodoret (hist. eccl. II, 4) hinweist. — Der zweite Punkt betrifft die Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der Angilram'schen Capitel. Walter und Andere halten sie für unächt, Wasserschleben dagegen und Gfrörer haben ihre Aechtheit zu vertheidigen gesucht, und wenn ich in der Quartalschrift (a. a. O. S. 585 ff. und 611) auf ihre Seite getreten bin, so läßt sich hiegegen mit Grund einwenden, daß jene römische Synode, aus welcher das 5te Angilram'sche Kapitel entnommen ist (*Harduin*, l. c. T. III. p. 2064), pseudoisidorisch sei, nämlich ein Theil der pseudoisidor'schen, dem Papst Felix I. (Sec. III.) zugeschriebenen Dekretale. Ob aber daraus schon folge, daß der Verfasser der Angilram'schen Sammlung mit Pseudoisidor so nahe verwandt, ja sogar identisch sei, möchte doch noch in Frage stehen.

7) Neu bearbeitet ist weiterhin die Lehre von den Cardinälen, von der römischen Curie und der Propaganda (§. 131—134 und §. 137 a), und wesentlich verbessert der §. 155 über die Patriarchen. Walter hat dabei auch die neue Schrift von Dr. Maassen zu Rath gezogen, über welche ich oben referirte. Wenn er aber gegen Maassen behauptet, im 6ten nicänischen Canon sei noch nicht von Patriarchalrechten die Rede, so ist dieß nur in so ferne richtig, als damals die Benennung „Patriarchen und Patriarchate" noch nicht existirte; aber die Sache, d. i. das kirchenrechtliche Verhältniß war bereits vorhanden, und so wurden in der That zu Nicäa die Patriarchalrechte bestätigt, wenn sie gleich noch nicht also betitelt

wurden. Unentschieden aber mag es bleiben, ob Walter oder Maassen Recht habe in Bestimmung des Begriffs der provinciae suburbicariae, über welche nach der Uebersetzung Rufin's und der Prisca die Obermetropolitangewalt des römischen Bischofs sich erstrecken sollte, ein Punkt, über welchen ich in meiner Recension der Maassen'schen Schrift das Weitere besprochen habe.

8) Neu geordnet und verbessert ist die Darstellung der morgenländischen Kirchenverfassung in §. 161—166, und geeignet, in deutlicher Kürze eine genügende Vorstellung von den hierarchischen Stufen, Aemtern und Einrichtungen der griechischen Kirche in der Türkei, in Rußland und im Königreich Griechenland zu geben. Nur hätte dieses Kapitel in nähere Beziehung mit den Paragraphen 22—28 a gebracht werden sollen, zumal theilweise in beiden der nämliche Inhalt vorliegt.

9) Viel bestimmter und entschiedener als in den früheren Auflagen hat Walter in dieser neuen (§. 203) das Recht der Bischöfe in Betreff der Seminarien, ihrer freien Leitung, der Aufnahme in sie u. dgl. vertheidigt; dabei hätte er jedoch zugleich auch auf den viel weiter unten kommenden Abschnitt über die Lehranstalten, höheren Schulen, Universitäten 2c. hinweisen sollen.

10) Neu bearbeitet sind weiter die §§. 247 und 248 über die Entstehung und Geschichte des Zehntens, und §. 294 über das Wesen der Ehe, wie denn überhaupt das ganze Eherecht neu durchgesehen ist und die einschlagenden Resolutionen der Congregatio Concilii Tridentini überall eingetragen wurden.

11) Die Hauptveränderung erfuhr das vierte Kapitel im 1sten Buche über „das Verhältniß der Kirche zur

Staatsgewalt“ §. 43—48. Es ist unverkennbar, daß dieser Abschnitt gegen früher wesentlich gewonnen hat, nicht nur an Klarheit und Vollständigkeit, sondern auch durch consequentere Festhaltung des kirchlichen Princips, d. i. der allgemeinen Grundsätze des Kirchenrechts. Nur bei ein paar Punkten können wir uns nicht ganz einverstanden erklären, namentlich wenn S. 91 §. 46 d gesagt ist, „die Kirche hat sich immer bereit gefunden, der Staatsregierung durch Vertrag einen angemessenen Einfluß auf die Auswahl der Kirchenbeamten zu übertragen, was das allein richtige und rechtmäßige Mittel ist, beide Gesichtspunkte der kirchlichen Freiheit und des staatlichen Interesse mit einander in Einklang zu bringen.“ — Es ist dies richtig, insofern und insoweit es sich um Besetzung bischöflicher Stühle, der Canonikate und wohl auch andere höhere Aemter handelt; aber ich bezweifle, ob α) irgendwo auch bei Vergebung derjenigen Pfarreien, welche freier bischöflicher Collatur sind (und nur solche kommen hier in Rede), der Staatsregierung ein Einfluß auf die Auswahl der Personen durch Concordate (= Verträge) zugestanden wurde, und glaube β) kaum, daß sich faktisch eine Form der Pfarreibesetzungen finden lasse, in welcher die freie Collatur des Bischofs und der fragliche Einfluß der Staatsregierung nebeneinander ohne wesentliche Beeinträchtigung der erstern verbunden wäre. Ebenso möchte ich nicht zugeben, daß die in einigen Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz fast gleichlautend erlassenen Verordnungen vom März 1853 dem kirchlichen Principe irgend eine anerkennenswerthe Concession gemacht haben, vielmehr scheinen mir diese Verordnungen ganz wesentlich noch auf dem Standpunkte

vom 30. Januar 1830 zu stehen, und gerade hierin, daß dieser falsche, schon vom Papst Pius VIII. verworfene, faktisch veraltete und überwundene Standpunkt noch jetzt nicht überall und aufrichtig will aufgegeben werden, liegt der Grund von all den Wirren, welche die besagte Kirchenprovinz gegenwärtig erschüttern und noch die größten Verlegenheiten denjenigen bereiten werden, welche der Stelle Ps. 2, 10 nicht eingedenk sind.

Nicht einverstanden bin ich weiterhin mit der Deutung des dritten, vierten und fünften sardicensischen Canons, welche Walter auch in dieser neuen Auflage noch wiederholt hat. Der Sinn ist: Canon 3. „Wenn ein durch die Provinzialsynode verurtheilter Bischof von diesem erstinstanzlichen Urtheil an den Papst appellirt, so entscheidet dieser, ob eine neue Untersuchung nöthig sei oder nicht; und findet er ersteres, so bestellt er Richter der zweiten Instanz aus den Bischöfen der Nachbarprovinzen." Schon diesen Canon hat Walter nicht accurat, nicht den vollen Sinn desselben wieder gegeben, und zwar darum, weil er nur den lateinischen Text im Auge hatte, und nicht auch den griechischen, und überdieß ihn nach dem Vorgange der Ballerini nicht auf Appellation im eigentlichen Sinne, sondern nur auf Revision und Revisionsgericht beziehen wollte (vergl. Quartalschrift 1852. S. 380 f. 395—398). Canon 4 sagt: „Wenn ein Bischof in erster Instanz von der Provinzialsynode verurtheilt ist, und er appellirt an den Papst, so darf unterdessen sein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden." Diesen Canon faßt Walter mit den Ballerini in einem ganz andern Sinne auf, als ob er sagte: „wenn ein Bischof mit dem Urtheil der zweiten Instanz (aus Bischöfen der Nachbarpro-

4.

Einleitung in die canonischen Bücher des neuen Bundes. Von Dr. F. X. Reithmayr, bischöfl. Speyer. geistl. Rath und ordentl. öffentl. Professor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität. Regensburg. Verlag von G. Jos. Manz. 1852. XII. 785 S. Pr. fl. 4. 30 kr.

Unter den theologischen Disciplinen ist in unserer Zeit besonders der Einleitung in die heiligen Schriften eine sehr schwierige Aufgabe geworden, da die Gegner des Christenthums, als göttlicher Offenbarung, sich mit aller Macht auf sie geworfen, um dieses Fundamental-Zeugniß möglichst zu zerstören oder unbrauchbar zu machen. Die moderne Philosophie, die sich in andern Gebieten der menschlichen Gesellschaft mit ihrer Lebensanschauung nicht durchsetzen kann und sich aus Furcht vor schwerer Ahndung mehr und mehr zurückzieht, hat nun die Gestalt der Kritik der hl. Bücher angenommen, um auf diesem Gebiete in gefahrloserer Weise ihre Principien zur Geltung zu bringen und ihren Resultaten Anwendung zu verschaffen.

Nun ist es allerdings richtig, daß sich diese Kritisirereien zumeist, was wenigstens ihre Resultate betrifft, gegenseitig selbst aufheben und außer Credit bringen. Ganz davon absehen kann aber die theologische Wissenschaft doch nicht; da fürs Erste die Kritiker wenigstens in der Negation des Gegebenen einig sind und dasselbe in seiner Geltung zu erschüttern suchen und für möglichste Verbreitung ihrer Destructionen sorgen, der daher entgegenzutreten ist; dann aber auch das Beispiel der Väter und Lehrer der Kirche in den ersten Jahrhunderten durchaus zeigt,

daß sie ihre Gegner keineswegs geradezu ignorirt, sondern widerlegt haben, welches Nachahmung verdient.

Andererseits aber muß sich doch auch die theologische Wissenschaft hüten, daß sie nicht in ein kritisches Gezänk ausarte, und darüber die Würde und Weihe, die ihr gebührt, einbüße.

Diesen beiden Rücksichten muß die biblische Einleitungswissenschaft Rechnung tragen, wenn sie ihrer Aufgabe in der Gegenwart genügen will; aber freilich läßt sich das Maaß von beiden nicht genau bestimmen, und ein Mehr oder Weniger nach der einen oder andern Seite hin kann immerhin stattfinden, ohne daß diese Aufgabe verfehlt würde.

Welcher von beiden Rücksichten nun in der obengenannten Einleitung vorzugsweise Rechnung getragen ist, spricht der Herr Verfasser sogleich selbst bestimmt genug aus in der Vorrede: „Was mich dazu führte und theilweise selbst bei der Einrichtung des Ganzen leitete, war eine vorwiegend practische Idee, — Sinn und Eifer für das Studium der göttlichen Schriften beleben und fördern zu helfen. Dieß der Gedanke und Plan, der mich bei Sammlung und Sichtung des aufzunehmenden Materials bestimmte, welcher auch Richtung und Haltung bei der Ausführung mir vorschrieb. Um was es sich mir bei einer Einleitung in die Bücher des N. T. zunächst und zumeist zu handeln schien, lief dahin aus, einmal die ächt geschichtliche, in der Kirche stets dagewesene Vorstellung von denselben möglichst zu gewinnen und darzulegen; dann auch, so weit es hier geschehen kann, nach den einheimischen Quellen zur richtigen Auffassung und Interpretation hinan- und einzuführen .... Hienach kennt der Leser auch

den Standpunkt, von dem aus diese Einleitung geschrieben ist. Sie hält sich an das Maaß und die Richtschnur der Tradition, so weit diese urkundlich auf die neutestamentlichen Bücher sich ausdehnt, nicht allein in dogmatischen, sondern auch in historischen Dingen." In Bezug auf die Kritik wird bemerkt: „Allerdings hat die neuere Zeit gerade auf diesem Felde den Heuschreckenfraß der destructiven Kritik bis zur Widerlichkeit und zum Unsinne mit ansehen müssen, und ist darum nicht bloß reicher Stoff zur Polemik, sondern, wie es scheint, selbst die Aufforderung gegeben, sich gegen die zerstörenden Angriffe auf das Gut der Kirche zu erheben; ja ich gebe gerne zu, daß es geschehen solle und müsse. Gleichwohl konnte ich mich nicht entschließen, auf eine fortlaufende Beleuchtung und Bekämpfung gegnerischer Aufstellungen, auf die man hier bei jedem Schritte stößt, mich einzulassen. Einmal wären dadurch die Grenzen des Buches über Gebühr erweitert worden, — mit kurzer Abfertigung wird aber weder den Lesern, noch der Würde der Sache genügt; dann schien es mir nicht eine Servitut der Wissenschaft zu sein, für Alles, was die Kritik aussinnt, stets offene Regesten zu führen und längst Widerlegtes wieder zu widerlegen; und endlich glaubte ich den zugemessenen Raum weit dankbarer der Entfaltung der überlieferten Wahrheit, als der meist unfruchtbaren Bestreitung grundloser Hypothesen widmen zu sollen."

Dieser ausgesprochene, zunächst practische Zweck, und das Bestreben, eine eigentlich positive, theologische Wissenschaft zu gewinnen, bestimmt nun auch die ganze Haltung, Anlage und Eintheilung des Werkes.

In den allgemeinen Vorbemerkungen wird Begriff

und Umfang der Einleitungswissenschaft bestimmt (I), die Anlage, Eintheilung und Methode angezeigt (II) und über Quellen, Geschichte und Literatur das Nöthige bemerkt (III).

Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile, in einen allgemeinen und besondern, so daß, abweichend von sonst häufig üblichem Verfahren, zuerst die allgemeine Einleitung gegeben wird, dann erst die besondere. Es soll uns zuerst der Canon der hl. Bücher in seiner Ganzheit vorgeführt werden, wir sollen ihn gleichsam vor unsern Augen entstehen sehen und seine innige Wechselbeziehung und lebendige Verbindung mit der Kirche wahrnehmen, damit wir von Anfang an gleich der Versuchung entgehen, diese Bücher wie andere literarische Werke oder Produkte einzelner Menschen zu betrachten und dadurch den Standpunkt zu verlieren, auf dem allein sie richtig gewürdigt werden können. Darum wird nicht mit den einzelnen Büchern begonnen, und darum werden wir nicht sogleich in sie oder in eines derselben eingeführt, sondern in die Kirche selbst werden wir zuerst geführt, welche die Eigenthümerin, Bewahrerin und Zeugin für Ursprung und Bedeutung dieser Schriften ist. In das Innere der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums werden wir hineinversetzt, um da Entstehen, Bedeutung, Gebrauch und Bewahrung der hl. Bücher, die Anerkennung der ächten und die Ausscheidung der unächten wahrzunehmen. Dadurch sollen wir bewahrt bleiben vor dem Beginnen, die hl. Schrift wie ein herrenloses Gut zu betrachten, mit dem Jeder nach Willkür und eigenem Gutdünken schalten kann, indem wir sie nicht als stummes, todtes Buch erblicken, sondern als lebendig, selbstredend und Antwort gebend in der

Kirche und durch sie. Denn wo einmal die lebendige Zeugin und Eigenthümerin der Schrift, die Kirche, nicht mehr beachtet und anerkannt wird, da wird freilich das unvermeidlich eintreten, was jetzt außerhalb der katholischen Kirche wirklich geschieht; daß nämlich die Schrift wie ein Cadaver angesehen wird, an dem man vor den Augen der staunenden Zuhörer die kritische Secirkunst beweist und in ihnen das Verlangen erregt, selbst bald ein Meisterstück in derselben zu machen und alles bisher in dieser Art Dagewesene zu überbieten, statt daß sie mit Hingebung und Ehrfurcht vor dem heiligen Buche erfüllt werden sollten.

Der angedeuteten Absicht des Hrn. Verf. gemäß hat daher der erste Abschnitt des ersten Theiles die Geschichte des Canons zum Inhalt. Es werden, nachdem über Namen und Eintheilung der canonischen Bücher das Nöthige bemerkt ist, die geschichtlichen Anlässe zum Erscheinen der N. Testamentl. Schriften dargestellt; hierauf Verbreitung, Sammlung und kirchlicher Gebrauch derselben in Betracht gezogen. Dieß Letztere führt von selbst darauf, die apokryphische Literatur in Untersuchung zu ziehen und über Bedeutung und Geltung derselben und ihr Verhältniß zu den ächten Schriften sich zu verbreiten. Da nun von Anfang an diese zweifache Art der Literatur in der Kirche in Umlauf und unterschieden war, so entsteht die Frage, nach welchen Criterien denn von Anfang an die ächt apostolischen Schriften von den unächten mit Sicherheit ausgeschieden wurden. Diese Frage wird demnach beantwortet §. 6. Der nächste Paragraph (7) bespricht das Resultat dieser sichtenden Thätigkeit der Kirche, nämlich den kirchlichen Canon oder die kirchliche Schrift-

leseregel. Hierauf werden wir bekannt gemacht mit dem Urcanon der verschiedenen apostolischen Haupt- und Stammkirchen, und wird uns die Strenge gezeigt und die Sorgfalt, mit welcher diese Kirchen, die Römische, Antiochenische und Alexandrinische, über die ihnen anvertrauten Schriften wachten und Alles ausschlossen, wofür sie keine stetige Bezeugung fanden in ihrem Kreise. Damit ist denn auch sogleich der richtige Gesichtspunkt gewonnen, unter dem die bezweifelten Schriften des N. T. (Ἀντιλεγόμενα) zu betrachten sind (§. 9). Weit entfernt nämlich, daß durch Versagung der Anerkennung mancher Schriften unseres Canons in einzelnen Kirchen die Auctorität des späteren Gesammtcanons erschüttert werden könnte, dient dieser Umstand gerade dazu, das Gegentheil zu bewirken und uns zu zeigen, mit welcher Sorgfalt und Aengstlichkeit jede apostol. Kirche über ihr Gut wachte, und nicht so leichthin und alsogleich jede Schrift als apostolische anerkannte, die ihr als solche genannt und empfohlen wurde. Dieser Proceß also, den einige Bücher zu bestehen hatten, ehe sie allgemeine Anerkennung fanden, dient vielmehr dazu, die Zuverlässigkeit der kirchlichen Bezeugung zu gewährleisten und zu bekräftigen und uns mit Vertrauen gegen das Resultat desselben, den katholischen Schriftcanon, zu erfüllen, welcher §. 10 nähere Darstellung findet. In §. 11 finden jene Bücher Beachtung, die zwar nicht in den Canon Aufnahme fanden, doch aber als kirchliche Lehrbücher gestattet und gebraucht waren. Der letzte Paragraph dieses ersten Abschnittes endlich ist der Betrachtung der Schicksale der neutestamentlichen Bundesschriften unter den Häretikern gewidmet.

So wird im ersten Abschnitt das untrennbare Ver-

wobensein der hl. Schriften mit der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung und die Thätigkeit und Sorgfalt dieser für jene gezeigt, und damit ist ein Gesammtzeugniß für dieselbe gewonnen, das in seiner in sich geschlossenen Continuität und Zusammengehörigkeit unzugänglich ist für die Kriteleien am Einzelnen, die sich zumeist auf die Angaben Solcher gründen, die außerhalb der Kirche standen und daher für das kirchliche Bewußtsein kein glaubwürdiges Zeugniß ablegen können.

Im zweiten Abschnitt wird die Auctorität des Canons und der canonischen Schriften bewiesen und erörtert, was damit in unmittelbarer Beziehung steht. Während also im ersten Abschnitt gezeigt wurde, was die Kirche für den Canon war und that, soll im zweiten gelehrt werden, was der Canon für die Kirche und die Gläubigen war und galt; es soll die dogmatische Geltung desselben in Betracht gezogen werden. Demnach wird gezeigt, welche Stellung die kanonischen Schriften des N. T. in der Kirche einnehmen (§. 14 und 15) und welche Grundsätze in ihr gelten hinsichtlich derselben (§. 16). Darauf gründet sich dann — in Verbindung mit der geschichtlichen Entwicklung des ersten Abschnittes — der Beweis für die Apostolicität (§. 17), für die Aechtheit oder Authenticität (§. 18—19) und für die Integrität (§. 20). In den drei folgenden Paragraphen (21—23) wird der amtliche Charakter, die Göttlichkeit und Inspiration der Schrift einer näheren Erörterung unterzogen und (§. 24) endlich die Autorität des Canons in Hinsicht auf Tradition und Literatur der Kirche hervorgehoben.

Es ist zwar in diesem zweiten Abschnitte öfters in den ersten zurückgegriffen, und Einzelnes mußte sich daher

wohl hie und da wiederholen; indeß ist dies der Natur der Sache gemäß, und da die Beziehung doch wieder eine neue ist, so findet es seine hinreichende Rechtfertigung.

Mit besonderer Ausführlichkeit ist die Geschichte des Textes der N. T. Bücher behandelt, die den dritten Abschnitt des ersten Theiles bildet. Mit Recht, da schon im Allgemeinen immerhin die Geschichte des wichtigsten Buches der Welt auf nähere Beachtung Anspruch hat, dann aber insbesondere durch diese Geschichte recht einleuchtend wird, wie unermeßlich wichtig, wie unumgänglich nothwendig eine feste, bestimmte Continuität der Tradition war, um aus all diesen Zufälligkeiten und Gefahren die hl. Bücher zu retten und ihnen ihren Anspruch auf Anerkennung zu sichern; und es wird noch besonders hier recht sichtbar, wie illusorisch das Beginnen ist, sich ganz allein auf die Schrift als Autorität des Glaubens berufen zu wollen.

Der zweite Theil oder die specielle Einleitung bespricht nun die einzelnen Bücher des N. T., das erörternd, was zum Verständniß und zur Beurtheilung jedes derselben nothwendig erscheint. Er zerfällt in zwei Abschnitte, wovon der erste die historischen Bücher, der zweite die didaktischen bespricht. Jedem derselben ist wieder eine kurze Einleitung vorausgeschickt, in welcher die betreffenden Schriften im Allgemeinen nach Inhalt, Ursprung und Sprache charakterisirt werden.

Auf Einzelnes näher einzugehen, müssen wir uns hier zwar versagen, Einiges indeß wollen wir doch kurz angeben.

In Betreff des Matthäus-Evangeliums hält der Hr. Verf. an der vom frühesten christlichen Alterthum an

traditionellen Ansicht fest, daß es ursprünglich vom Apostel hebräisch, d. h. syrisch-chaldäisch, geschrieben worden, Neueren, namentlich Hug gegenüber, die das in Abrede stellen. Der Haupteinwendung dagegen, daß nie in der Kirche dieses Evangelium in der hebräischen Sprache in Gebrauch war, sondern vom frühesten an nur in griechischer unter dem Namen des Matthäus, wird dadurch begegnet, daß das sogenannte Hebräer-Evangelium als dieses ursprüngliche hebräische Matthäus-Evangelium angenommen wird. Dasselbe war bei den juden-christlichen Partheien allein in Geltung, hatte in der Kirche selbst in der frühesten Zeit große Anerkennung gefunden und stimmt im Ganzen mit dem jetzigen Matthäus-Evangelium überein, indem es nur in einzelnen Erweiterungen abweicht, die als Zusätze der immer mehr sich in ihrer Absonderung von der allgemeinen Kirche zu jüdischer Einseitigkeit ausbildenden palästinensischen Judenchristen sich darstellen. Wir können hier die Gründe für und wider nicht ausführlich prüfen; doch scheint uns die gegebene Lösung der Schwierigkeiten befriedigend, wenn wir bedenken, daß bei der Absonderung dieser Gemeinden aus dem lebendigen Verbande der allgemeinen Kirche auch ihr Eigenthum, das hebräische Matthäus-Evangelium, des schützenden Genius entbehrte und daher willkürlicher Erweiterung und Modificirung preisgegeben war; wie es denn auch wirklich in verschiedenen Gestalten und selbst unter verschiedenen Namen bei den Sekten erscheint.

In gleicher Weise gibt der Verf. über den kritischen Schluß des Evangeliums des Markus, Cap. 16, 9—20, der in sehr vielen Handschriften fehlt, eine sehr annehmbare Lösung der Schwierigkeiten; eine Lösung, die wenigstens

vor den bisher üblichen weitaus den Vorzug verdient. Den Wegfall dieser Verse in vielen Handschriften leitet der Verf. von der Verschiedenheit der Praxis in der kirchlichen Anagnose in den verschiedenen Kirchen her. „Nach ziemlich sichern Andeutungen hängt die Erscheinung mit der Osterfeier zusammen. Die Quadragesimalfaste, welche besonders in den letzten Tagen sehr verschärft beobachtet wurde, endigte mit der Vigilie des Osterfestes oder der Osternacht mit dem Momente der Auferstehungsfeierlichkeit, die von dem Volke in der Kirche zusammen abgewartet wurde. Die Praxis war nun verschieden. Die römische Kirche wartete damit bis früh zum letzten Hahnenruf; die Alexandriner dagegen schlossen die Faste mit der heiligen Liturgie unmittelbar nach Mitternacht. Den Maaßstab dafür bot Matth: 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων κτλ.*, wogegen Marc. 16, 9 *ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτων κτλ.* mehr für die römische, wider die alexandrinische Einrichtung zu sprechen schien. Die Stellen wurden darum sehr früh Gegenstand der exegetischen Controverse; und es ist leicht begreiflich, daß die, welche ihre Praxis mit der Zeitangabe bei Marcus nicht vereinbar sahen, den Abschnitt zuerst in der Anagnose und, war er in der Festlesung beseitigt, auch in den Kirchenabschriften wegließen. Ward er aber in diesen nicht angetroffen, so erhoben sich natürlich Bedenken gegen seine Autorität und man gönnte ihm auch in andern, wenigstens nach archivalischen Vorlagen copirten Abschriften den gebührenden Platz nicht mehr. Ein Seitenstück dazu bildet Röm. Cap. 16, welches gerne in der Lesung überschlagen und darum auch in Abschriften zuweilen beiseite gelassen wurde. Was aus inneren Gründen gegen die

Aechtheit von 16, 9—20 vorgebracht wurde, ist unerheblich." Diese Annahme hat, wie gesagt, viel Wahrscheinlichkeit für sich. Die Verschiedenheit der fraglichen kirchlichen Praxis selbst hat sich wohl gerade im Anschlusse an jenes ὀψὲ und πρωΐ gebildet, und natürlich folgte die römische Kirche dem Evangelium, das ihr vorzüglich nahe stand und eigenthümlich war, während die alexandrinische Kirche dem Matthäus-Evangelium den Vorzug gab in der Praxis, da ihr dieses offenbar zuerst zugekommen war. Daß man in Rom nicht hinwiederum den betreffenden Abschnitt des Matthäus wegließ, beweist nichts gegen diese Annahme, da das Verfahren in der einen Kirche nicht gerade so sein mußte, wie in der andern. Auch werden in der That Cod. B, in dem dieser Rest fehlt, und Cod. L, in dem ein anderer abgekürzter Schluß sich findet, allgemein für Aegyptischen Ursprungs gehalten, so daß also auch hiedurch die fragliche Erklärung einige Unterstützung erhält.

Weniger einverstanden ist Ref. mit der Annahme, daß der Theophilus, an den der Verf. unseres dritten canonischen Evangeliums Eingangs die Rede richtet, nur eine fingirte, nicht eine wirkliche historische Person sei, daß vielmehr das Evangelium für einen größeren Kreis von christlichen Gemeinden von Anfang an bestimmt gewesen sei. Die angeführten Gründe hiefür überzeugen mich nicht, denn sie sind durchaus zu allgemeiner und unbestimmter Art. Allerdings findet sich in den beiden Schriften des Lukas keine bestimmte, ausgesprochene Beziehung weiter auf diesen Theophilus, keine bestimmte, ausdrückliche Berücksichtigung seiner Persönlichkeit bei der Darstellung der Ereignisse und Lehren, so daß man sehen könnte, das

Evangelium sei für ihn nur geschrieben und seinen Bedürfnissen und Zuständen besonders angepaßt. Allein das Alles ist noch kein genügender Grund, den Theophilus für eine blos fingirte Person zu halten; denn die Allgemeinheit der Haltung der Evangelischen Darstellung und die Bestimmung für die christlichen Gemeinden kann ja ganz gut zusammen bestehen mit der Dedicirung an einen Einzelnen, und kann daher kein genügendes Gegengewicht bilden gegen diese so bestimmte Ansprache am Anfange. Hinwiederum aber würde selbst dann, wenn sich im Verlaufe der Erzählung eine bestimmte Beziehung auf die zuerst angeredete Person kund gäbe, doch diese allenfalls noch eine fingirte sein können, wenn wir sonstige Andeutungen oder Beweise dafür hätten. Ja, es dürfte gerade dann, wenn der Verfasser des Evangeliums durch diese Fingirung sich bei den Lesern hätte einführen und sein Unternehmen rechtfertigen wollen, gerade dann dürfte es in seinem Interesse gelegen haben, auch im Verlaufe noch diese Fingirung aufrecht zu erhalten.

Eine andere kritische Frage dagegen scheint uns durch dieses Einleitungs-Werk nunmehr ihre vollkommene Lösung und Erledigung gefunden zu haben; die nämlich nach dem unmittelbaren Verfasser des Hebräer-Briefes. Daß der Apostel Paulus mittelbar der Verfasser sei, wird festgehalten; während aber die gleichzeitig erschienene Einleitung ins N. T. von A. Maier den Barnabas nennt als unmittelbaren Verfasser, wird hier Clemens von Rom als solcher bezeichnet, und diese Annahme, wie uns scheint, mit so überzeugenden Gründen erhärtet, daß die Sache wohl als erledigt betrachtet werden kann.

Für den Barnabas kann angeführt werden, daß er einmal υἱὸς παρακλήσεως (Apg. 4, 36) genannt wird, und daß dieser Brief zumeist als παράκλησις erscheint. Allein das ist ein sehr schwacher, unbedeutender Grund für Barnabas und keiner gegen Clemens, da dieser wohl auch solcher παράκλησις fähig war. Für Barnabas spricht ferner die Angabe des Tertullian, daß in seiner Nähe ein Brief ad Hebraeos gelesen wurde unter dem Namen des Barnabas. Dagegen spricht für Clemens die Angabe des Origenes, Eusebius und späterer. Für Clemens zeuget ferner der Umstand, daß Sprache und Gedanken in voller Aehnlichkeit sind mit denen seiner andern Briefe; ferner zeuget für ihn die muthmaßliche Zeit und der Ort der Entstehung; nämlich ungefähr das Jahr 62 und Italien. Clemens und Paulus befanden sich in der That um diese Zeit in Rom; während des Barnabas Aufenthalt zu jener Zeit nicht sicher bestimmt ist. Endlich spricht für Clemens besonders auch der Umstand, der auf den ersten Blick dagegen zu sein scheinen könnte, nämlich daß der Brief gerade in Rom so lange Zeit keine Anerkennung fand. Ward er von Clemens und von Rom aus geschrieben, so ist es immerhin erklärlich, daß er nicht sogleich wieder als canonische Schrift zurückgesandt und zur kirchlichen Lesung da sogleich empfohlen wurde, wo Clemens Haupt der Kirche war. Dagegen erweist sich durch diesen Umstand A. Maier's Annahme als völlig unhaltbar, daß nämlich Clemens von Rom bei seinen Briefen dieses Schreiben als Werk des Paulus oder Barnabas benützt und Stellen daraus angeführt habe. Wenn Clemens, das Haupt der römischen Kirche und so hochgeehrt, auch anderwärts diesen Brief als mittelbares Werk

des Apostels Paulus gekannt und benützt hat, wie sollte er die Lesung desselben nicht in seiner Kirche eingeführt, und wie sollte sich nicht hiedurch seine alsbaldige Reception in dieser Kirche gebildet haben? Doch man möge das Genauere in dem Werke selber nachlesen, um die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß alle Anzeichen für die Annahme des Hrn. Verf. sprechen.

Wir fügen dem Gesagten nur noch die allgemeine Bemerkung hinzu, daß die Sprache durchaus klar und einfach ist, daß aus der Darstellung allenthalben christliche Ueberzeugungsfülle, Liebe zur Sache und Wärme für sie wohlthuend uns anspricht, und daß dadurch nicht blos reiche Belehrung daraus geschöpft werden kann, sondern auch das Gemüth angeregt wird. Und wir sind überzeugt, daß der Hr. Verf. nicht blos Führer sein wird bei Lesung der hl. Schriften für die, welche dieselben verstehen wollen, sondern daß er auch, seinem Wunsche gemäß, zum Entschlusse anregen wird, sich mit den hl. Büchern vertraut zu machen, sich ihrem Studium zu widmen. Und da das Werk sich auf der Höhe der Wissenschaft hält, ohne in die verwirrenden kritischen Zänkereien zu weit hineinzuführen, so können wir dasselbe insbesondere den Herren Seelsorgern empfehlen.

Dr. Frohschammer,
Privatdocent in München.

5.

Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. In auditorum usum edidit **Henricus Denzinger**, philos. et theolog. Doctor et in Universitate Wirceburgensi dogmatices professor ordinarius. Editio altera aucta et emendata, et ab Ordinario approbata. Wirceburgi, sumptibus Stahelianis. 1854. X. S. 504. 8. Pr. fl. 1. 48 kr.

Je mehr man sich eine Zeit lang mit der Hoffnung geschmeichelt hat, der kirchlichen Autorität, sowie gründlicher positiver Studien sich entrathen und durch selbst erzeugte Ideen an der Hand irgend eines ephemeren philosophischen oder unphilosophischen Systemes das höhere christliche Wissen gewinnen zu können, und je bedenklicher die Früchte sind, welche dieser trotz seines unverkennbaren Zusammenhanges mit der rationalistischen Zeitrichtung auch jetzt noch von Manchen mit Vorliebe gehegte Wahn schon getragen hat: um so fester und allgemeiner beginnt sich auf der andern Seite die Ueberzeugung wieder zu begründen, daß allein auf dem Fundamente der kirchlichen Lehrautorität eine auch die gesteigerten Anforderungen der Gegenwart befriedigende theologische Wissenschaft sich aufbauen lasse, und hat man die fast verschütteten Quellen der katholischen Wahrheit wieder aufzugraben und das wissenschaftliche Verständniß dieser Wahrheit zunächst an der Hand der Väter und großen Lehrer der Kirche sich zu vermitteln wieder angefangen. Die eben berührten Zeiterscheinungen hat wohl auch der rühmlich bekannte Verfasser des angezeigten Buches im Auge gehabt, wenn er demselben die

beherzigenswerthen Worte voranschickt: Inter multa, quae temporum iniqua conditio scholis catholicis intulit mala, id potissimum studiis theologicis nocet, quod a multis positiva, ut dicunt, credendi agendique documenta, publica Ecclesiae auctoritate sancita, vel ignorentur vel negligantur, nimiumque proprio ingenio indulgeatur. Quo fit, ut sanctissimae fidissimaeque doctrinae ecclesiasticae loco, ridicula et absurda hominum, qui semper discunt, nunquam vero ad scientiam veritatis perveniunt, commenta venditentur. Nos autem .. id pro certo habeamus, Ecclesiae praescripta firmissimum illud esse firmamentum, cui omnis de divinis rebus speculatio nostra superstruenda, regiam illam viam, in qua nobis jugiter proficiendum, a qua tamen nunquam, neque ad dexteram neque ad sinistram recedendum est; nisi velimus a christiana fide ad paganam opinandi licentiam deficere et damnatum illud a Sancta Sede principium statuere: „rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem." Diese Erwägung, fährt der Verfasser fort, habe ihn bestimmt, die Symbole und die Definitionen der Concilien und der Päpste in ein kurzes Compendium zu bringen, damit der angehende Theologe die von den Vätern gesteckten Grenzen leichter wahrnehme und in der Erkenntniß der Wahrheit um so mehr fortschreite, mit je größerer Pietät er die Lehre der Kirche sich anzueignen bemüht ist. (Prooem. p. V. sq.) Im Weiteren erklärt sich der Verfasser kurz über das Ansehen des apostolischen Stuhles in Glaubenssachen und gibt einige Winke hinsichtlich des Sinnes und der Bedeutung der kirchlichen Lehrcensuren sowie der Ungleichheit der dogmatischen Autorität der Conciliarausssprüche. Rück-

sichtlich des letzteren Punktes wäre übrigens eine weitere Ausführung, etwa wie sie von P. Ph. N. Chrismann in der Regula fidei catholicae etc. §. 104 gegeben wird, für den angehenden Theologen wohl nicht überflüssig gewesen.

Das Werk des Hrn. Dr. Denzinger zerfällt in zwei ungleiche Theile. Der erste Theil (S. 1—452) beginnt mit dem s. g. apostolischen Symbolum, von dem 12 in den bedeutendsten ältern Kirchen gebräuchliche Formulare gegeben werden, während die 1. Auflage deren nur 6 enthielt. Zugleich gibt hier der Verfasser die Quellen an, aus denen er geschöpft hat, nebst den Textesvarianten — ein Verfahren, hinsichtlich dessen wir unser Bedauern nicht zurückhalten können, daß es nicht auch bei allen folgenden Aktenstücken ist eingehalten worden; der wissenschaftliche Werth des Buches hätte dadurch nur gewinnen können. An das apostolische Symbolum schließen sich in chronologischer Aufeinanderfolge die Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen sämmtlicher öcumenischer Concilien nicht blos, sondern auch vieler der bedeutendsten Particularsynoden, sowie eine große Anzahl das Dogma und die Sitten berührender Decrete, Entscheidungen und Censuren des apostolischen Stuhles von dem Decrete des Papstes Stephan I. bezüglich der Ketzertaufe bis zu der am 27. September 1852 gehaltenen Allocution Papst Pius IX., die Civilehe betreffend — im Ganzen 128 Documente. Daß diese Sammlung nicht auf absolute Vollständigkeit Anspruch macht, bedarf kaum der Erinnerung; indeß kann dem Verfasser das rühmende Zeugniß nicht versagt werden, daß er seinem Versprechen, einen möglichst vollständigen Conspectus der kirchlichen Lehre mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu geben, in sehr befriedi-

gender Weise nachgekommen ist. Wenn derselbe zu diesem Zwecke auch die Entscheidungen einiger Synoden von „nicht definitiver Autorität“, unter anderem die Capitula concilii I apud Carisiacum (Quiercy) contra Gottescalcum habiti a. 849, und die Canones Concilii Valentini (Valence) a. 855 de praedestinatione adversus Joannem Scotum, seiner Sammlung einverleibt hat, so wird dies im Allgemeinen keineswegs zu mißbilligen sein, obwohl zu wünschen wäre, daß dieß für den der Conciliengeschichte minder kundigen Leser, um etwaigen Mißgriffen vorzubeugen, je und je wäre angemerkt, oder auch diejenigen Particularsynoden, deren Beschlüsse durch die Beistimmung der allgemeinen Kirche öcumenisches Ansehen erlangt haben, wie z. B. die 4. Synode von Carthago a. 398 und die 2. von Orange a. 529, als solche wären namhaft gemacht worden. Aufgefallen ist es dem Referenten, daß die von der ältesten Kirche so hoch in Ehren gehaltene s. g. Glaubensregel (regula fidei, *κανὼν τῆς ἀληθείας*), deren verschiedene Formeln Irenäus, Tertullian u. A. uns aufbewahrt haben, in dem Enchiridion ist übergangen worden, ebenso zwei unmittelbar nachnicänische, von Epiphanius (Opp. ed. Dion. Petav. Colon. 1682. T. II. p. 122 sqq.) mitgetheilte kirchliche Glaubensbekenntnisse, welche selbst Dr. Aug. Hahn seiner „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche“ (Breslau 1842) einverleibt hat. Auch die dem Papste Damasus, von Andern dem hl. Gregor von Nazianz und dem hl. Augustinus zugeschriebenen Symbole (bei Hahn a. a. O. S. 185 ff.) wären sowohl in Anbetracht ihres hohen Alters als wegen ihrer klaren und einläßlichen Bestimmungen, betreffend die Trinität und die Person Christi, der Auf-

nahme wohl nicht unwürdig gewesen; gleicherweise die gegen pelagianische und prädestinatianische Irrlehren gerichteten Anathematismen einer Synode zu Arles um das Jahr 529 (bei Mansi Tom. VII. p. 1008 sqq.). Aehnliche Desiderien hinsichtlich der Auswahl der Documente könnten vielleicht noch manche gemacht werden; doch legen wir hierauf weniger Gewicht, weil, wie bereits bemerkt, eine blos relative Vollständigkeit vom Herausgeber erstrebt und unstreitig auch erreicht worden ist. Bei den Symbolen der 1. und 2. allgemeinen Synode vermißt Referent sehr ungerne eine der alten lateinischen Versionen, welche sonst Hr. Dr. Denzinger in richtiger Würdigung ihres kritischen und exegetischen, zum Theil auch dogmatischen Werthes den griechischen Actenstücken beigegeben hat, jedoch ohne den Autor zu nennen. Letzteres ist, wenn wir nicht irren, blos einmal geschehen, bei den canones der 8. öcumenischen Synode nämlich, wo die der ersten Auflage beigefügte Uebersetzung des Raderus in der zweiten Auflage mit der authentischen Version des römischen Bibliothekars Anastasius vertauscht, nebstdem ein bedeutendes Versehen in der ersten Auflage berichtigt worden ist. Noch mehr aber wäre im Interesse eines nicht geringen Theiles des Lesepublicums zu wünschen gewesen, daß wenigstens einzelnen Conciliar- und Papalentscheidungen eine kurze und bündige Angabe der jeweiligen Irrlehren oder Irrthümer, wodurch jene veranlaßt worden sind, wäre vorausgeschickt worden, da ohne genauere Kenntniß der letztern das richtige Verständniß der erstern in vielen Fällen schwierig, in manchen geradezu unmöglich ist. Der hiezu erforderliche Raum hätte etwa durch Weglassung der 67 Seiten füllenden Decreta dogmatica Concilii Tridentini, die sich ohnedieß

in den Händen eines jeden Theologen befinden sollen, erübrigt werden können.

Den zweiten Theil des Werkes (S. 453—504) bildet ein **Index systematicus materiarum**. Der Verfasser hat in demselben den im ersten Theile chronologisch geordneten Stoff systematisch verarbeitet in der Weise, daß er die einzelnen kirchlichen Entscheidungen ins Kurze gezogen und unter Verweisung auf die betreffenden Documente in die verschiedenen Hauptstücke der Dogmatik und Moral eingetheilt hat. Für angehende Theologen, auf deren Gebrauch das Werk zunächst berechnet ist, ist dieses Compendium der kirchlich definirten oder approbirten Glaubens- und Sittenlehren und der von den kirchlichen Autoritäten censurirten Irrthümer eine äußerst schätzbare Zugabe; aber auch dem Theologen vom Fache wird dasselbe hin und wieder zur Orientirung gute Dienste leisten.

Indem wir dem Herrn Verfasser für diesen ebenso werthvollen als zeitgemäßen Beitrag zur Förderung positiven theologischen Studiums, der unseres Wissens in der neueren katholischen Literatur bis jetzt einzig dasteht und dem das schnell eingetretene Bedürfniß einer zweiten Auflage wohl zur besten Empfehlung gereicht, unsere volle Anerkennung bezeugen, fügen wir noch die Bemerkung bei, daß die äußere Ausstattung des Buches recht gut, die zweite Auflage sehr ansehnlich vermehrt ist und durch Correctheit des Druckes und sonstige Verbesserungen, wodurch die Brauchbarkeit des Buches gewonnen hat, vor der ersten sich auszeichnet.

Rep. Hitzfelder.

6.

1) **Die Gottesmutter in ihrem dreifachen Triumphe über die Welt**, oder Versuch einer Darstellung der wahren Entwicklung und jetzigen äußeren Ausdehnung der Marien-Verehrung unter den Menschen, von **P. Karl vom h. Aloys**, Priester im Kloster der unbeschuhten Karmeliten zu Würzburg. Regensburg, Pustet 1853. S. 316. Preis 45 kr.

2) **Die Marienverehrung** in ihrem Grunde und nach ihrer manigfaltigen kirchlichen Erscheinung. Paderborn, Schöningh 1853. S. 373. Preis fl. 1. 12 kr.

Während die Mehrzahl der auf die Verehrung der seligsten Jungfrau bezüglichen Schriften ihren Gegenstand in rein ascetischer Weise behandeln und in Gebets- oder Betrachtungs-Form ihren Lesern nahe legen, wollen die Verfasser der beiden vorliegenden Abhandlungen den Verehrern Mariens mehr eine vorherrschend belehrende und erbaulich-unterhaltende Lectüre in die Hand geben. Die Verehrung der Mutter Gottes in ihrem Grunde, ihrer Geschichte, ihrer kirchlichen Erscheinungsweise und Verbreitung über die Erde hin ist der Gegenstand ihrer Darstellung. Gewiß ein nicht unzeitgemäßes Unternehmen! Denn einerseits ist manchen Menschen, ja ganzen Klassen von Menschen nur auf solchem Wege beizukommen, besonders wo es sich um eine Uebung handelt, welcher so viele Vorurtheile im Weg stehen. Anderseits ist auch dem gläubigen Volke erbaulich-unterhaltende Lectüre ein wahres Bedürfniß, und es wird ein Mangel an hiezu dienlichen Büchern stets nur verderblichen Schriften die Wege öffnen. Fast ausschließlich auf das Geschichtliche und auf eine Zusammenstellung der marianischen Wallfahrtsörter und Bruderschaften beschränkt sich

Nr. 1) der beiden Schriften, welche von dem Verfasser des bereits früher in diesen Blättern (s. Quartalschrift 1845 Heft 3. S. 397 ff.) besprochenen Werkes: „die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung" bearbeitet ist. In 3 Abschnitten wird der Triumph der hl. Gottesmutter dargestellt: im ersten ihr Triumph über die Jahrhunderte, d. i. Geschichte des Mariencultus; im zweiten ihr Triumph über den Erdkreis, d. i. geographische Verbreitung des Mariencultus; der dritte Theil endlich gibt unter dem freilich etwas willführlich gewählten Titel „die Gottesmutter in ihrem Triumphe über das Menschenherz" eine Geschichte und Beschreibung der verschiedenen marianischen Bruderschaften. Uns hat besonders die Aufnahme des zweiten Theils: Statistik der marianischen Wallfahrtsörter — ein glücklicher Gedanke geschienen. Das Volk liest solche Beschreibungen außerordentlich gerne, sie sind seine eigentliche Geographie. Während ihm vielbewunderte christliche Baudenkmäler vielleicht in seiner nächsten Umgebung ziemlich unverständlich, ja gleichgiltig sind, weiß es von den Wallfahrtsörtern im Umkreis von hundert Stunden zu erzählen. An sie knüpft sich für es eine reiche, stets fließende Geschichte: sie sind der Gegenstand seiner Sehnsucht, seines poetischen Schaffens, seiner Unterhaltung und hauptsächlich auch gerne seiner Lectüre, was die frühere Zeit recht wohl verstanden hat, indem sie mit zahlreichen populär gehaltenen Monographien über solche hl. Orte seinem Verlangen entgegenkam. Aber es liegt auch für jeden sinnigen Christen etwas überaus Erbauliches darin, einen Ueberblick zu genießen über diese Heiligthümer, die sich einem goldenen Saume gleich beinah um die ganze Erde her legen, in denen ganze Völkerschaften das Palla-

dium ihrer Unabhängigkeit und Freiheit verehren, an welche sich die Erinnerung an die bedeutungsvollsten Epochen ihrer nationalen Geschichte knüpfen. Und von diesem Gesichtspunkte aus, hätten wir gewünscht, möchte der Verfasser seine Statistik bearbeitet haben. Dann hätte die Darstellung mehr Leben und Farbe erhalten, statt, wie in ihr meist der Fall, eine magere Zustammenstellung von Namen und Zahlen mit einigen unbedeutenden Notizen zu geben. Lieber einige Namen und Zahlen weniger — in den außerdeutschen marianischen Provinzen ließen sich jedenfalls manche schon vermissen — dafür aber lebensvollere Beschreibung wenigstens der berühmteren deutschen Wallfahrtsörter! Dann dürfte natürlich Maria-Einsiedeln, dem süddeutschen Volke so gut bekannt, nicht mit 6 wenig sagenden Zeilen abgethan, es dürfte St. Meinrad, die Engelweihe, der Besuch des hl. Carl Borromäus a. A. kaum übergangen werden. Altötting, einst von Volk und Fürsten in Baiern als des Landes kostbarster Schatz hoch verehrt, und die fromme Andacht des katholischen Helden Tilly zu dem Gnadenbilde, vor dem er begraben sein wollte, Maria-Zell, in schweren Zeiten der österreichischen Herrscher höchster Zufluchtsort (besonders unter Ferdinand II. 1622), in Rheinland Kevelaer, in Brabant Halla u. a. uns nahliegende Orte dürften doch gewiß Stoff genug zu anziehenden Schilderungen bieten. Unter den außerdeutschen Wallfahrtsörtern ist Czenstochowa auch in deutschen Gauen wohl bekannt. Hätte der Verf. ausgeführt, was dieses Heiligthum einst dem polnischen Volke gewesen, es hätte gewiß der etwas trivialen Variation auf S. 152 über das Thema: „Noch ist Polen nicht verloren" kaum bedurft.

Unter den italienischen Kirchen vermissen wir Sta.

Maria degli Angeli, aus des hl. Franciscus Leben hochberühmt, unter den Kirchen von Madrid die zu U. L. F. von Atocha. Was denn eigentlich der hl. Ignatius von Loyola auf Montserrat gethan, dürfte doch etwas näher angegeben sein. — Was wir sonst noch an dem Werke auszustellen haben, ist die sehr dürftige Darstellung der Geschichte des Marienculturs besonders im ersten Zeitraum. Von den Aussprüchen der hl. Väter über die Verehrung der hl. Gottesmutter ist fast nichts erwähnt. Und doch hätten einige von den erlesenen Lobsprüchen, in denen Ephräm der Syrer, Epiphanius, Joannes Damascenus die seligste Jungfrau feiern, dem Buche sehr gut angestanden, besser als ein so bedenkliches Aktenstück, wie der Brief des Areopagiten (?) Dionysius an den hl. Apostel Paulus, womit (S. 14 und 15) die Reihe der Zeugnisse eröffnet wird. Auf S. 16 ist des bis auf die Zeiten des hl. Jacobus hinauf datirten Wallfahrtsortes am Ebro zwar Erwähnung gethan, ohne indessen den einst so berühmten und hoch verehrten, jetzt gewiß bei weitem den meisten Lesern unbekannten Namen von N. S. del Pilar zu nennen. Im zweiten Theile der geschichtlichen Darstellung ist des hl. Bernardus, des honigfließenden Lobredners der Mutter Gottes, des hl. Dominicus und Franciscus nicht gedacht. Die Eintheilung dieses Abschnittes — von Carl dem Gr. bis auf Columbus — ist jedenfalls willkührlich und sonderbar! Daß Columbus ein eifriger Verehrer Mariens war, gibt doch keinen Eintheilungsgrund! S. 47 ist erzählt, Ludwig d. Gr. (von Ungarn) habe 1363 zum Danke für den Sieg über die Tataren neben der Kapelle von Afflenz in Kärnthen eine sehr schöne Kirche bauen lassen. Daß dieß die Kirche von Maria-Zell sei, ver-

muthet gewiß Keiner, der mit den Localitäten nicht bekannt ist (vergl. Gumpenberg, Atlas Marianus No. XXIII.). Und doch würde für Viele besonders aus dem Volke solche genauere Notiz das Interesse an der ganzen Erzählung erhöhen. Endlich dürften gewiß die ziemlich häufig wiederkehrenden, oft trivialen Declamationen gegen die Aufklärlinge, die „Leutlein, welche glauben, die Weltreformation schon bethätigt zu haben, wenn sie nur keck den Satz ausgesprudelt haben, Alles, was in der katholischen Kirche sich befinde, sei aus den finstern Zeiten des M. A. (S. 22)" — diese Declamationen, sowie auch gar manche ungehörige Auslassungen, wie z. B. S. 42 über das System des europäischen Gleichgewichts, dürften gewiß ohne Schaden ausbleiben. Diese Aufklärlinge müßte man durch andere mehr apologetische Darstellungen zu gewinnen suchen: solche Darstellungen, wie die vorliegende, lesen sie gar nicht. Der gläubige Leser aber wird dadurch gestört und unangenehm berührt! Ihn möchte der Hr. Verf. bei einer zweiten Bearbeitung dieses Buches ausschließlich im Auge haben! Sein von warmem Eifer für die Verehrung der hl. Mutter Gottes erfülltes Gemüth trifft stets besser den Ton, der sich den Erbauung suchenden Gläubigen gegenüber eignet. Ihnen wird gewiß das Buch um so werther werden, wenn der Verf. sie allein im Auge behält. Der Anhang des Buches enthält Erzählungen über Gebets-Erhörungen u. dgl. wunderbare Ereignisse, die nicht alle glücklich gewählt sind. Gewiß würde es keine übertriebene Vorsicht verrathen, wenn z. B. Nr. 34 auf S. 302 (aus Gumpenberg) wegbliebe. Die katholische Kirche hat ja erprobte, auf die Fürbitte Mariens gewirkte Wunder genug. — Mehr für gebildete Leser berechnet ist

Nr. 2) eine recht ansprechende Behandlung des nämlichen Gegenstandes und zwar in dogmatischer, moralischer, liturgischer, geschichtlicher und literarhistorischer Beziehung.

Dem Verf. schwebte, wie er selbst sagt, das Ziel vor Augen, eine Schrift zu veröffentlichen, welche „die Marienverehrung „in ihrer Begründung, sowie in ihrer Art und Weise den „Gläubigen darstellt, welche genau und deutlich den Kreis „der von der Kirche genehmigten Andachtsübungen be„schreiben, die öffentlichen Festlichkeiten erklären, den Kern „der in früheren Jahrhunderten erschienenen Literatur in „sich fassen, das Wahre, Heilige, Erbauliche an den Ehren„bezeugungen gegen die glorreiche Himmelskönigin aus„einander setzen, die der Geschichte angehörigen, besonders „begnadigten Diener Mariens zur Nachahmung vorstellen „... und endlich entwickeln soll, wie das lebendige Chri„stenthum im Laufe der Zeiten stets mit der Marienver„ehrung tief verflochten war" (Vorr. XIII). Der Verf. hat diese seine Aufgabe mit Geschick aufgegriffen: in einer warmen und würdigen Sprache führt er die Darstellung seines Gegenstandes durch. Gut gearbeitet ist gleich der erste Theil: die Marienverehrung in ihrem Grunde. Nur hätten wir etwas mehr Kürze und Uebersichtlichkeit gewünscht. Kein Leser, nicht einmal der wissenschaftlich gebildete, folgt gerne einer Auseinandersetzung, die sich, ohne besonders kenntlich gemachte Ruhepunkte einzuhalten, durch 75 Seiten fortbewegt. Populär ist eine solche Weise in keinem Falle. Selbst dem Auge thun gewisse Absätze, Ruhepunkte, Abschnitte wohl, der Ueberblick über das Ganze wird erleichtert, und es ist leichter möglich, zu recapituliren. Dann dürfte auch etwas mehr bündige Kürze dem Ganzen Nichts schaden. Ausdrücke wie „sententia dogmati proxima" auf S. 13, welche den ganzen jetzigen Standpunkt einer wichtigen dogmatischen Verhandlung bezeichnen sollen, bedürfen gewiß zum wenigsten einer Verdeutschung, wo nicht näherer Erklärung. Unrichtig ist, wenn S. 12 gesagt wird, Sixtus IV. habe das Fest der u n b e f l e c k t e n Empfängniß verordnet. Die katholische Liturgie kennt bis auf die neueste

Zeit nur ein festum conceptionis, nicht f. immaculatae conc. Höchstens war es erlaubt, dasselbe als festum Conceptionis B. V. Mariae immaculatae zu bezeichnen. — Der zweite Theil des Werkes enthält die verschiedenen kirchlichen Andachtsweisen zu Maria, als da sind: Rosenkranz, Skapulier, Sodalitäten, Feste, kirchlich approbirte Gebete nebst deren Geschichte, Bedeutung und den kirchlich dafür verliehenen Ablässen. Alles recht practisch! Großes Gewicht legt der Verfasser mit Recht auf die Marianischen Sodalitäten, die er in großer Ausführlichkeit behandelt. Durch sie hat einst die Gesellschaft Jesu besonders auch in unserm Vaterlande eine durchgehende Erneuerung des Volks, besonders der Jugend hervorgebracht. Ihre steigende Wichtigkeit auch in unserer Zeit wird immer mehr anerkannt. Sie sind ein vortreffliches Mittel, das christliche Standesbewußtsein nicht blos mit der Religion zu verknüpfen, sondern auch, es selbst religiös zu heben und zu Erfüllung der leider unter den Jünglingen und Männern so sehr in Vergessenheit gerathenen Standespflichten anzuleiten. Einer der letzten Abschnitte: Wallfahrten zu den marianischen Gnadenorten — ist kürzer als im vorigen Werke, aber entsprechend. Den Schluß bilden poetische Ergüsse an Maria von verschiedenen Verfassern. Wir wünschen dem Buche alle Verbreitung; doch dürfte bei einer weitern Auflage sorgfältiger bei der Correctur verfahren werden, denn Druckfehler sind ziemlich häufig, z. B. Vorr. S. XII. Concil von Ephesus 421 st. 431. S. 85. hl. Joannes Damask st. Damascenus. S. 314 Dittelbach st. Dettelbach. S. 312 Sansorini st. Sansovino u. a. m.

Kerker, Repetent.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Bukrigl

und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1854.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Kirchliche Bestimmungen über Pfarrconcursprüfung.

Zweiter Artikel.

III. Von den Gegenständen der von Bewerbern um Pfarrämter zu bestehenden Prüfung.

§. 15. Von den Gegenständen dieser Prüfung überhaupt.

Ein weiterer Vorwurf unserer Erörterung betrifft die Gegenstände der Concursprüfung oder das Was, worüber sich die Examinatoren in Anbetracht der Concurrenten oder Präsentirten prüfend ergehen und aussprechen sollen.

Da diese Prüfung die Würdigkeit und Tüchtigkeit zur selbstständigen Ausübung der Seelsorge constatiren soll, so kann sie sich eben nur, unter Berücksichtigung der speciellen Anforderungen, welche die erledigte Pfründe an Den macht, der sie verwalten soll, um die persönlichen Eigenschaften der Bewerber drehen, von denen ihre Würdigkeit und Tüchtigkeit zur Seelsorge abhängt.

Deshalb bezeichnet die Kirchenversammlung von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. physische, moralische und intellektuelle Eigenschaften der Bewerber als die Gegenstände, worüber die Examinatoren ihr Urtheil abgeben sollen, indem sie verordnet: Peracto deinde examine renuntientur quotcunque ab his idonei judicati fuerint *aetate, moribus, doctrina, prudentia, et aliis rebus* ad vacantem ecclesiam gubernandam *opportunis.*

Als Gegenstand der von den Examinatoren vorzunehmenden Prüfung wird demnach bezeichnet

1) das Alter der Bewerber um Pfarrämter.

Ein reifes Alter ist zur Verwaltung der Seelsorge sowohl in physischer als geistiger Hinsicht unbedingt nothwendig. Gesundheit und Kraft des Leibes und Reife des Geistes sind wesentliche Eigenschaften eines Seelsorgers. Die Kirchengesetze bezeichnen demnach das begonnene 25ste Jahr als den Eintritt der zur Verwaltung eines Seelsorgsamtes nothwendigen Reife des Alters [1]).

2) Als zweiten Gegenstand der Prüfung bezeichnet das Tridentinum die Sitten der Bewerber; denn die Kirchengesetze machen die Erlangung von Kirchenämtern vorzugsweise abhängig von der morum probitas, honestas et gravitas, welche sich besonders durch die priesterlichen Tugenden der Frömmigkeit, Reinheit des Glaubens, Nüchternheit, Keuschheit und des zelus animarum bewähren soll [2]).

---

1) Auf die älteren Kirchengesetze c. 7. de electione (I. 6). c. 14. de eodem in VI. (I. 6) sich fußend verordnet Conc. Trid. Sess. 24. c. 12. de Reform.: Nemo igitur deinceps ad dignitates quascunque, *quibus animarum cura subest,* promoveatur, nisi qui saltem XXV. suae aetatis annum attigerit.

2) D. XXXV. c. 1. 3. 4. 9. D. XLIV. c. 1. 2. 3. 4. 12. De vita et honestate Clericorum X. ferner in VI. et Clem. (III. 1). Conc.

3) Ferner soll geprüft werden die doctrina der Bewerber, d. h. die wissenschaftliche Bildung derselben und besonders ihre Kenntniß und Wissenschaft in der Theologie, in welcher alle Candidaten des geistlichen Standes unterrichtet sein müssen [1]).

4) Es soll der Prüfung auch unterzogen werden die prudentia, d. h. die Pastoralklugheit der Candidaten um Seelsorgsämter, oder die Weisheit und Gewandtheit derselben in Verwaltung des Hirtenamtes, welche sie in Stand setzen soll, Allen Alles zu werden.

So macht also das Concil von Trient an die Bewerber um Kirchenämter ganz und gar dieselben Anforderungen, welche die Kirchengesetze der ältesten Zeit schon an dieselben stellten [2]); und es will nur, daß das Urtheil über die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Candidaten durch eine gewissenhafte Prüfung der dazu besonders bestellten Examinatoren ermittelt werde.

Die zu Trient versammelten Väter der Kirche begnügten sich aber keineswegs, blos die allgemeinen Eigenschaften, mit denen jeder Inhaber eines Seelsorgsamtes nothwendig ausgerüstet sein muß, namhaft zu machen; sie konnten vielmehr nicht unterlassen, als Gegenstand der Würdigung auch die besonderen Eigenschaften zu bezeichnen, welche gerade zur Verwaltung der

---

Trid. Sess. 14. c. 6. Sess. 22. c. 1. Sess. 23. c. 1. Sess. 25. c. 14. de Reform. Vergl. *Garcias* de Beneficiis VII. P. c. 8. Tom. II. 56 ss. *Ferraris* Bibl. ad voc. *Clericus* artic. 4. 5. Tom. II. 294 ss.

1) D. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. Conc. Trid. Sess. 23. c. 18. de Reform. *Garcias* de Benef. VII. P. c. 7. Tom. II. 52 ss. *Ferraris* Bibl. ad voc. *Confessarius* art. 1. n. 48 ss. Tom. II. 414 ss.

2) Siehe §§. 1. 2.

erledigten Pfründe nothwendig oder erwünscht sind. Deshalb verordnen sie

5) es sollen die Bewerber um Pfarrpfründen auch tauglich erfunden werden in Betracht anderer Eigenschaften, welche zur Verwaltung der erledigten Kirche ersprießlich und erwünscht sind (et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis).

a) Wie weise diese Anordnung sei, leuchtet Jedermann ein, der da nur erwägt, daß zur Verwaltung der Seelsorge in einer Hauptstadt so mancherlei besondere Eigenschaften erfordert werden, an denen es immerhin dem Seelsorger einer Landgemeinde gebrechen kann [1]. Eine zweckmäßige, den speciellen Bedürfnissen der einzelnen Kirchengemeinden entsprechende und heilsame Besetzung der Seelsorgsämter kann nur auf diese Weise erzielt werden, und dies war der Hauptgrund, weßhalb das Tridentinum für jede einzelne erledigte Pfarre eine besondere Prüfung anordnete.

b) Daraus ergibt sich für die Examinatoren die Pflicht,

---

1) Es springt in die Augen, daß an Seelsorger in Haupt- und größeren Provincialstädten höhere Forderungen in Betreff der allgemeinen oder Humanitätsbildung, des Predigertalentes, so wie der gesammten theologischen Bildung und der Pastoralklugheit gestellt werden müssen; und insbesondere ist nicht zu übersehen, wie hier die Verwaltung des Beichtstuhles eine scientia eminens in der Moraltheologie und im Kirchenrechte erheischt. Hierüber schreibt *Ferraris* Bibl. ad voc. *Confessarius* art. 1. n. 51. Tom. II. 415: Major scientia requiritur in illo confessario, qui audire debet personas assuetas negotiationibus, et quae in rebus arduis implicantur, quam in eo, qui audit rusticos ac simplices personas; sic major scientia et peritia pro confessionibus accipiendis in civitatibus, ubi sunt arduiora commercia et implicatiores casus, quam in villis et pagis, ubi inter simplicem populum pauca ardua solent occurrere.

bei Verwaltung ihres Amtes in jedem einzelnen Falle vorzügliche Rücksicht auf die besondern Eigenschaften zu nehmen, welche die eben zu besetzende Seelsorgspfründe erheischt, und daher auch nach Beschaffenheit, Wichtigkeit und Bedeutung der Beneficien strenger oder gelinder zu prüfen [1]).

§. 16. Von der Prüfung aus der doctrina insbesondere.

Da das theologische Wissen (doctrina, scientia vel litteratura) einen Hauptgegenstand der Prüfung ausmacht, so frägt es sich insbesondere: welche Gegenstände oder Zweige der theologischen Wissenschaft sind es, aus denen die Bewerber um Pfarrpfründen geprüft werden sollen?

1) Hierüber hat das Concil von Trient nichts verordnet —, ohne Zweifel, weil der Zweck der wissenschaftlichen Prüfung, die Tauglichkeit der Bewerber zur Verwaltung eines Seelsorgsamtes zu erhärten, die Gegenstände derselben von selbst an die Hand gibt.

a) Ein Seelsorger kann sein Lehramt eben so wenig ohne genügende Kenntniß der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, als ohne ausreichende Lehrgabe verwalten. Daher ergeben sich als ganz unerläßliche Gegenstände der Prüfung Dogmatik und Moraltheologie;

---

1) So verordnet das von der h. Congregation des Concils approbirte Provincialconcil von Bologna vom J. 1586 in c. 7: *De ratione examinandi*: Nec vero uniformis examinandi ratio illis (examinatoribus) erit praescribenda, sed pro varia ecclesiarum conditione prudenti eorum arbitrio relinquenda, cum ad insigniores ecclesias per graviora certamina clericos ascendere aequum esse videatur.

die Lehrgabe muß aber durch Ausarbeitung und Vortrag einer Katechese und Predigt sich erweisen.

b) Eben so wenig kann der Seelsorger sein Hirtenamt in foro interno et externo verwalten ohne genügende Kenntniß der christlichen Sittenlehre und des Kirchenrechtes; daher sich die Prüfung nebst der Moraltheologie auch auf das Kirchenrecht ausdehnen muß [1]).

c) Gleichwie das Lehr- und Hirtenamt, so ist auch das liturgische Amt ein wesentliches Moment des Seelsorgsamtes, und es vindicirt sich daher auch Liturgik und Kirchengesang einen Platz unter den Prüfungsgegenständen.

Daß der Gesang des Liturgen keineswegs eine so gleichgültige Sache sei als welche sie seit lange galt, kommt in unsern Tagen immer mehr zur Anerkennung. Die Kirche, durchdrungen von der Erkenntniß, wie wichtig der Gesang für eine würdevolle und erbauende Feier der Liturgie und aller kirchlichen, hl. Handlungen sei, hat den Unterricht

1) Daher ist die Prüfung aus diesen Gegenständen durch den apostolischen Stuhl, und zwar durch Encyclika Clemens XI. vom 10. Jan. 1721 und Rundschreiben P. Benedict XIV. vom 14. December 1742 angeordnet. In der erstern heißt es: Assignentur concurrentibus quaestiones et casus et textus evangelii, super quo sermonis aliquid perscribant ad probandam dicendi pro concione facultatem; und in dem Andern §. 16. IV. heißt es: Examinatores ad assequendam certam et indubiam conjecturam *scientiae* diligenter expendant singulorum peritiam in evolvendo explicandoque oretenus aliquo *ecclesiasticae doctrinae* capite, vel a SS. patribus, vel a sacro concilio Tridentino, vel a catechismo Romano excerpto, ac pari diligentia librent a quolibet scripto datas responsiones quaestionibus propositis, et demum deprehendant, qua quisque polleat gravitate sententiarum et elegantia sermonis in *conciuncula* scripto pariter exarata et textui evangelico vel alteri dato themati accommodata.

im Kirchengesange in ihren Seminarien ausdrücklich vorgeschrieben [1]). Mit Recht legt man in klang- und sangreichen Ländern und Orten Gewicht darauf, daß die Stimme des Liturgen das Ohr des Erbauung suchenden Volkes nicht verletze; und deshalb verordnete sehr zweckmäßig schon das öfter genannte Provincialconcil von Bologna, daß die Concurrenten um Pfarrpfründen aus dem Kirchengesange geprüft werden möchten [2]).

2) Da die Theologie als Wissenschaft einer fortschreitenden Ausbildung fähig ist, und dem theologischen Wissen daher nicht füglich Maaß und Grenze gesetzt werden kann, so hat das Concil von Trient dem Provincialconcil überlassen, in Berücksichtigung des jedesmaligen Standes der theologischen Wissenschaft die Gegenstände zu bestimmen, aus denen die Candidaten um Pfarrämter zu prüfen seien [3]).

3) Ob aber das theologische Wissen der Examinanden aus den verschiedenen Gegenständen ein genügendes und zureichendes sei, muß in jedem einzelnen Falle nach der Wichtigkeit und Beschaffenheit des in Frage stehenden Seelsorgamtes beurtheilt werden [4]).

---

1) Sess. 23. c. 18. de Reform.: Grammatices, *cantus*, computi ecclesiastici, aliarumque bonarum artium disciplinam discent, sacram scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent.

2) c. 5. *de venientibus ad examen*. Qui ad examen sunt accessuri, debebunt praesentare se . ., paratos inprimis ad peritiam suam declarandam in legendo, exponendo, respondendo, concionando atque etiam in *cantu firmo*, si videbitur.

3) Licebit etiam synodo provinciali, si qua in supradictis circa examinationis formam addenda remittendave esse censuerit, providere.

4) Scientia est triplex, scilicet *eminens, mediocris* et *sufficiens*:

§. 17. Form dieser wissenschaftlichen Prüfung.

Bis zum Jahre 1720 pflegte die Pfarrconcursprüfung gewöhnlich mündlich vorgenommen zu werden. Dies Verfahren erwies sich aber als sehr unzweckmäßig. Denn es wurden von Seiten der Concurrenten nicht selten Klagen über ungerechte Beurtheilung ihrer Leistungen in der Prüfung und über unverdiente Zurücksetzung erhoben und bei höheren kirchlichen Gerichten anhängig gemacht, welche aus Mangel an schriftlichen Vorlagen sich außer Stande sahen, das Gegründetsein solcher Beschwerden zu constatiren, trotz dessen aber doch nicht umhin konnten dem Kläger zu gewähren, daß er sammt dem ihm vorgezogenen Nebenbuhler, dem bereits die Pfründe verliehen war, vor dem Appellationsgerichte sich einer neuen Prüfung unterziehe; denn Papst Pius V. hatte in seiner Constitution *In conferendis beneficiis* die Appellation an den Metropoliten oder den

---

Scientia eminens est illa, per quam quis statim et prompte absque revolutione librorum scit casus etiam difficiles et subtiles resolvere. Scientia mediocris est illa, per quam quis resolvit quidem casus etiam difficiles, at non statim et prompte, sed cum tempore et revolutione librorum. Scientia sufficiens est illa per quam quis sufficienter explere potest ea quae suo muneri incumbunt; et haec scientia sufficiens mensuranda est juxta qualitatem loci, ubi eligendus habet vivere, et juxta qualitatem officii et ecclesiae ad quam debet quis eligi; *arg. cap.* 30. *de electione.* In eligendis ad praelaturas, atque officia ecclesiastica quamvis desideranda sit scientia eminens, adhuc tamen mediocris, imo et sufficiens toleratur; *cap.* 19. *de electione* et cap. 10. *de renunciatione*, ubi sic expresse habetur: *Quamquam etsi desideranda sit eminens scientia in Pastore, in eo sit tamen competens toleranda, quia secundum Apostolum scientia inflat, charitas autem aedificat, et ideo imperfectum scientiae potest supplere perfectio charitatis. Ferraris* Bibl. ad voc. *electio* art. 2. n. 22 ss. Tom. III. 80.

apostolischen Stuhl Jedermann gestattet, der sich durch die zur Besetzung der erledigten Pfründe vom Bischofe getroffene Wahl verletzt halten würde.

Zur Beseitigung dieser und noch anderer damit verbundener Unzukömmlichkeiten wurde im Jahre 1720 an die hl. Congregation des Concils durch den Secretair derselben, Prosper Lambertini, nachmaligen Papst Benedict XVI. der Vorschlag gerichtet: an die Stelle der bisher mündlich gehaltenen Pfarrconcursprüfung solle für alle Zukunft die schriftliche Prüfung treten [1]). Dieser Vorschlag wurde von der hl. Congregation des Concils unterm 16. November desselben Jahres angenommen und bestätigt, und darauf durch eine Encyclica des Papstes Clemens XI. vom 10. Januar 1721 und wiederholt durch Rundschreiben Papst Benedict's XIV. vom 14. December 1742 die Art und Weise, die schriftliche Pfarrconcursprüfung abzuhalten, auf das Genaueste, und zwar folgender Weise, bestimmt:

1) Allen Concurrenten sollen dieselben Fragen, dieselben Fälle und derselbe Evangelientext vorgelegt werden, über welchen sie zum Erweise ihrer Predigerfähigkeit eine Rede niederschreiben sollen.

---

1) Dieser Vorschlag ist unter dem Titel: *Discursus Secretarii circa Appellationes, quae interponuntur, vel a mala relatione examinatorum vel ab irrationabili judicio Episcopi in provisione ecclesiarum parochialium per concursum* dem Thesaurus Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii Tom. I. Urbini 1739. pag. 382—390 einverleibt und abgedruckt bei *Richter* l. c. pag. 383 s. n. 29. Papst Benedict XIV. legt ferner den ganzen Sachverhalt ausführlich in s. Werke *De synodo dioecesana* l. XIII. c. 9. n. 18—20. Tom. III. 370 ss. dar, und bündiger noch in s. Werke *Institutionum ecclesiasticarum* Romae 1750. fol. Inst. VII. pag. 37 s.

2) Die zu lösenden Fälle und Fragen sollen Allen zu gleicher Zeit dictirt, und ingleichem Allen zur selben Zeit der Evangelientext vorgelegt werden.

3) Für Alle werde derselbe bestimmte Zeitraum festgesetzt, innerhalb dessen sie die Fälle lösen, die Frage beantworten und die kurze Predigt verfassen sollen.

4) Alle Concurrenten sollen in demselben Zimmer abgeschlossen werden, so daß Niemand von ihnen, so lange sie mit dem Schreiben beschäftigt sind, sich aus demselben entfernen, noch irgend ein Anderer in dasselbe eintreten darf, ehe sie die schriftlichen Arbeiten vollendet und übergeben haben.

5) Alle haben mit eigener Hand sowohl die Antworten als die Rede zu schreiben und zu unterfertigen.

6) Die Beantwortungen der Fragen sind lateinisch, die Predigt aber in der Volkssprache abzufassen.

7) Jede Beantwortung und jede Predigt ist bei Ablieferung von Seite jedes Concurrenten nicht nur von dem, der sie geschrieben und von dem Kanzler des Concurses, sondern auch von den Examinatoren und vom Ordinarius oder dessen Vikar, die dem Concurse beigewohnt haben, zu unterschreiben.

§. 18. Urtheil der Examinatoren.

Zweck und Finale der Prüfung ist das über die Eigenschaften der Pfarramtscandidaten von den Examinatoren zu fällende Urtheil — nach Verordnung des Concils von Trient: *Peracto demum examine renuncientur quotcunque ab his* (examinatoribus) *idonei judicati fuerint*

aetate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis.

Es ergeben sich daraus folgende Bestimmungen

1) über die Personen, von denen das Urtheil zu fällen ist.

a) Die Examinatoren sind es, denen das Concil die Fällung des Urtheils über die Tauglichkeit der Bewerber übertragen hat, und zwar ihnen ausschließlich, weil ihnen allein das Prüfungsgeschäft zusteht (§. 10. 4.)

b) Der Bischof oder der Generalvicar desselben concurrirt auf keine Weise zur Fällung dieses Urtheils [1]).

2) Frägt man nach dem Objecte des Urtheils, so ist es die Tauglichkeit der Bewerber zu Verwaltung des erledigten Seelsorgsamtes, welche durch Ausspruch der Examinatoren constatirt werden soll, diese aber ist bedingt aetate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis.

Daraus ergibt sich:

a) es handelt sich nicht um Erprobung der Fähigkeit zur Verwaltung der Seelsorge im Allgemeinen, sondern um die Tauglichkeit zur Verwaltung des eben zu besetzenden Seelsorgsamtes;

b) nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit desselben ist daher das Urtheil bald strenger bald milder (§. 15. 5.);

c) die Examinatoren haben ihr Urtheil zu fällen über alle die Gegenstände, nach welchen die Tauglichkeit zu der in Frage stehenden Pfründe zu

---

1) In hoc examinatorum judicio nullae sunt partes Episcopi vel Vicarii, qui Episcopi loco examini assistat. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 5. I. 296.

bemessen ist, also über Alter, Sitten, Wissenschaft, Klugheit und andere Eigenschaften, welche zur Verwaltung der erledigten Kirche empfehlend und ersprießlich sind [1]).

α) Daher sind die Examinatoren durch Einsichtnahme der von den Bewerbern (laut §. 8. 8.) beigebrachten Zeugnisse über ihr Alter, Sitten, geleistete Dienste u. dgl. zur Fällung dieses Urtheils in Stand zu setzen [2]).

β) Deshalb geschieht dem Gesetze des Tridentinums kein Genüge, wenn den Examinatoren blos das Urtheil über die theologischen Kenntnisse der Examinanden anheimgegeben wird, der Bischof aber sich vorbehält, die Bewerber

1) P. Benedict XIV. in s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 16. IV.: Examinatores ad assequendam certam et indubiam conjecturam scientiae, postquam diligenter expenderint singulorum peritiam in evolvendo explicandoque oretenus aliquo ecclesiasticae doctrinae capite, vel a SS. Patribus, vel a sacro Concilio Tridentino, vel a catechismo Romano excerpto, ac pari diligentia libraverint a quolibet scripto datas responsiones quaestionibus propositis; et postquam demum deprehenderint, qua quisque polleat gravitate sententiarum et elegantia sermonis in conciuncula scripto pariter exarata et textui evangelico vel alteri dato themati accommodata: parem, ni forte majorem solertiam examinatores adhibeant in perscrutandis aliis qualitatibus, regimini animarum consentaneis; morum honestatem inquirant, gravitatem, prudentiam, praestita hactenus ecclesiae obsequia, acquisitam in aliis muneribus laudem aliasque spectabilium virtutum ornamenta, doctrinae arcto foedere consocianda; hisque omnibus conjunctim expensis inhabiles per sua suffragia rejiciant et idoneos episcopo renuncient.

2) P. Benedict XIV. ebendas. §. 16. III.: Eveniente die concursus a cancellario episcopali singulorum merita, qualitates et requisita (ut vocant), incorrupta fide depromta a juribus tempore habili exhibitis, in scriptis summatim redigantur; porro copia epitomes tradetur non solum episcopo, vel vicario generali vices illius obeunti, sed singillatim omnibus examinatoribus ad concursum adscitis, ut cum de scientia tum de vita, moribus aliisque regendae ecclesiae necessariis dotibus ferant judicium.

nach ihren übrigen erforderlichen Eigenschaften allein zu censuriren; vielmehr ist jede solche, unvollständig von den Examinatoren gepflogene Prüfung, weil wider die ausdrückliche Bestimmung des Tridentinum laufend, ungültig, und die Ungültigkeit einer solchen Prüfung macht wieder die auf Grund derselben geschehene Besetzung der Pfründe ungültig [1]).

---

1) Also hat die h. Congregation des Concils entschieden nach dem Zeugnisse P. Benedict XIV. welcher *De syn. dioec.* l. IV. c. 7. n. 3. I. 294. schreibt: Hanc esse Tridentini mentem, satis manifeste ex ejus verbis liquet .. et adhuc clarius Tridentini mentem explicavit Sacra Congregatio, ejusdem interpres; Abulensi enim episcopo sciscitanti: An provisio parochialis nulla sit, si examinatores relationem fecerint solum quoad litteraturam, examen vero circa mores, aetatem et reliqua episcopo relinquatur; vel si non fecerint relationem episcopo de omnibus idoneis repertis, sed tantum de eo, qui ipsis magis idoneus videtur, respondit: *Teneri facere relationem etiam circa mores, aetatem et reliqua, et examinatores debere renunciare quotquot idonei judicati fuerint; episcopum vero debere ex his, qui renuntiati fuerint, magis idoneum eligere*: cujus quidem responsionis authenticas litteras se vidisse testatur laudatus *Garcias* cit. part. 5. c. 7. n. 11. (Ed. a nobis cit. Tom. I. 473). Quin imo eadem Congregatio adeo necessarium reputavit, ut examinatores non solam respiciant scientiam, sed et ceteras expendant animi dotes eorum, quorum habilitatis ad exercendam animarum curam periculum faciant, ut aliter latum ab illis judicium, clarius adhuc et expressius, quam in praedicta causa Abulensi fecerat, nullius esse roboris postea dixerit, et inde consecutam ecclesiae parochialis collationem irritam atque inanem decreverit, sicuti affirmat *Fagnanus* in *Cap. Eam te, de aetate et qualitate* n. 15. inquiens: Orta dubitatione, an, si examen aetatis, morum et prudentiae factum fuerit a solo episcopo, concursus sit nullus, *die* 2. *Aug.* 1607 *Sacra Congregatio* censuit: *Si examinatores non retulerint idoneos quoad omnes qualitates, prout Concilium requirit, nullum esse concursum.*

Dasselbe ist durch folgende Resolutionen entschieden worden: Examinatores teneri non solum ad explorandam examinandorum scientiam,

γ) Wo also immer der Gebrauch eingerissen ist, daß die Examinatoren blos ihre Stimme über die Leistungen der Examinanden in schriftlicher und mündlicher Prüfung aus den vorgeschriebenen Gegenständen der theologischen Wissenschaft abgeben, ist derselbe als mißbräuchliche Gewohnheit zu beseitigen [1]).

3) Das Urtheil über die Tüchtigkeit der Bewerber, weil Zweck und Finale der Prüfung, muß von den

sed inquirere etiam de aetate, moribus aliisque animi dotibus, et juxta probatum ejusmodi praerogativarum concursum quemlibet dignum et idoneum renunciare, S. C. censuit in *Urbinaten.* a. 1601 et al. 23. Jun. 1605. *Hydruntina* 19. Jun. 1638.

Quum in concursu ad ecclesiam parochialem instituto examinatores in altero tantum examinando respondissent, eum esse dignum scientia, aetate, gradibus, filiatione etc., in altero autem, eum esse dignum scientia, nulla aliarum ejus qualitatum facta mentione, deveniendum esse ad novum concursum, resp. S. C. in *Caputaquen.* 10. Jun. 1741. bei *Richter* l. c. pag. 381. n. 18. 19.

1) Als solche ist dies Verfahren durch P. Benedict XIV. in s. Encycl. vom 14. Dezember 1742 §. 10. also verworfen worden: Moerentes audivimus, quod in plerisque dioecesibus, etsi recepta sit laudabilis firmiterque custodienda consuetudo in scriptis redigendi examen concurrentium, nihilominus *examinatorum suffragia in sola litterarum peritia versantur*, nec illorum exquiritur sententia de clericorum aetate, institutione, gravitate et honestate morum, prudentia, muniis antea exercitis, et an tales demum sint, qui oves suas verbo et exemplo juvare possint. Quam *devia sit hujusmodi praxis a Tridentini semita,* is plane intelliget, qui expendet verba relata c. 18. Sess. 24. de reform.: „Peracto deinde examine renuncientur quotcunque ab his idonei judicati fuerint moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis.“ Idque probe noscens Congregatio ejusdem Concilii Interpres pluries edixit, examinatores suo deesse muneri, si doctrinae tantum judices essent, nec inquirerent, qui prae aliis probitate morum, laboribus, praestito antea ecclesiae obsequio ceterisque dotibus ad officium parochi cumulate obeundum necessariis essent idonei et commendabiles. Vergl. auch *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 3. I. 395.

Examinatoren zum Schlusse der Prüfung in Gegenwart des Ordinarius oder seines Stellvertreters gefällt werden; denn das Tridentinum verordnet: *Peracto deinde examine* renuncientur quotcunque ab his idonei judicati fuerint [1]).

4) Wenn aber das Urtheil der Examinatoren über den Erfolg der Prüfung unentschieden ist, d. h. bei Gleichheit oder Singularität ihrer Stimmen, ist der Bischof oder sein Generalvicar befugt, durch seinen Hinzutritt zu einer Seite das Urtheil zu einem entscheidenden zu erheben [2]).

a) Entschieden ist das Urtheil der Examinatoren über den Erfolg der Prüfung, wenn der Examinand von der Majorität der Examinatoren entweder approbirt oder reprobirt wird. Damit eine Majorität stets vorhanden sei, dürfen nach Bestimmung des Tridentinum eben nicht weniger als drei Examinatoren die Prüfung vornehmen.

b) Unentschieden ist also das Urtheil über die Prüfung bei Parität oder Gleichheit der Stimmen, d. h. wenn gleichviel Stimmen von 4 oder 6 Examinatoren für Approbation und Reprobation des Examinanden lauten; ebenso

1) Diese Worte erklärt P. Benedict XIV. also: Examinatores sua suffragia ferre debent, priusquam a loco examinis discedant, et ab episcopo ejusve vicario sejungentur. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 4. I. 295.

2) Conc. Trid. Sess. 24. c. 18. de Ref.: Omnes, qui descripti fuerint, examinentur ab episcopo, sive eo impedito ab ejus vicario generali atque ab aliis *examinatoribus non paucioribus quam tribus, quorum votis, si pares aut singulares fuerint, accedere possit episcopus vel vicarius*, quibus magis videbitur.

c) unentschieden ist das das Urtheil bei Singularität der Stimmen, d. h. wenn unter 3 Examinatoren Einer der Examinatoren approbirt, der Zweite ihn reprobirt, und der Dritte sich eines entscheidenden Votums enthält [1]).

d) In einem solchen Falle der Unentschiedenheit des Urtheils der Examinatoren muß aber der Bischof oder dessen Generalvicar noch in Gegenwart derselben erklären, auf welche Seite er trete [2]).

---

1) Cum ex tribus examinatoribus unus approbat unum, quem alter reprobat, et alter non approbat, nec reprobat, tunc dicentur vota *singularia*, ut Episcopus possit accedere quibus magis videbitur. *Garcias* de Beneficiis Pars IX. c. 2. n. 62. Ed. c. Tom. II. 155. Derselbe führt zur Erläuterung der Sache (ibid. n. 60.) folgende Entscheidungen der h. Congregation des Concils an: *Prima*, utrum stantibus verbis Concilii: Quorum votis, si pares aut singulares fuerint etc. et si ex tribus examinatoribus quilibet eorum unum approbaverit, et alii duo approbatum ab altero reprobaverint, accedente Episcopo uni, vincat alios duos reprobantes, ex quo sunt numero pares probantium et reprobantium? Congregatio respondit: *non vincere, et neminem istorum videri approbatum.*

Secunda, Item, an idem dicendum sit, quando sunt quinque examinatores, et quilibet eorum approbat unum ex examinatis, et ceteri quatuor reprobant approbatum ab altero, Episcopo uni illorum accedente, ex quo vota sunt singularia, an iste, cui accedit Episcopus, sit praeferendus, et sic unus ex examinatoribus cum Episcopo vincat alios quatuor reprobantes? *Idem* respondit Congregatio.

Tertia. Similiter si unus tantum compareret ad se examinandum coram tribus examinatoribus, uno illorum approbante, ceteris reprobantibus, an illi accedere possit Episcopus? Respondit Congregatio: *non posse*, et *examinatum dici reprobatum.*

2) Sicuti ab examinatoribus suffragia ferenda sunt statim peracto examine, ita etiam in eventu, quod episcopus aut ejus vicarius alicui accedere possit, coram iisdem examinatoribus explicare debet, cuinam accedat, cum id pertineat ad examinis complementum. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 5. I. 296.

5) Ob die Examinatoren ihr Urtheil über die Examinanden offen oder geheim, schriftlich oder durch angenommene Zeichen abgeben sollen, darüber hat das Tridentinum nichts verfügt [1]), und es steht daher der Provincialsynode zu, die Art und Weise der Stimmgebung festzustellen, — nach der Bestimmung des Tridentinum: Licebit synodo provinciali, si quae in supradictis circa examinationis formam addenda remittendave esse censuerit, providere [2]).

6) Nachdem durch Fällung des Urtheils die Prüfung ihr Ende erreicht hat, ist die dem Bischofe und den Examinatoren durch den Kanzler Anfangs eingehändigte Requisitentabelle demselben wieder auszuhändigen [3]).

---

1) Nec quidquam refert, an suffragia secreto vel palam ferantur, cum nihil de hac re fuerit a Tridentino sancitum: quod ad Cardinalem Gabrielem Palaeotum, primum Bononiensem archiepiscopum, rescripsit Sacra Congregatio Concilii, addens tamen, congruentius sibi videri, ut examinatores secum invicem suffragia communicent, et deinde jubeant Notario, ut in acta referat, Titium e. g. esse approbatum, Sejum reprobatum, quae omnia discimus a Fagnano in *cit. Cap. Eam te*, n. 16. *et* 17. *de aetate et qual.* At nihilominus Bononiae antiqua viget consuetudo, ut vota ab examinatoribus dentur secreto per albos et nigros lapillos in urnam conjectos. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 4. I. 295 s.

2) Das öfter genannte Provincialconcil von Bologna verordnet hierüber cap. 8. *de votis examinatorum:* Peracto examine licebit examinatoribus aliquam inter se de illorum conditionibus et peritia seu imperitia in examine cognita in morem colloquii tractare; certum tamen illorum judicium constansque determinatio non a verbis palam prolatis, sed a secreta suffragiorum per albas fabas et nigras decisione pendebit: ita tamen, ut nec etiam privatas illas sermocinationes cuiquam sub poena arbitrio Ordinarii infligenda licebit propalare.

3) So verordnet die Encycl. P. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. V.: Absoluto concursu ab episcopo vel eo impedito a vicario

D. Von den rechtlichen Wirkungen der zur Besetzung von Pfarrpfründen bestandenen Prüfung.

I. Rechtliche Wirkungen der Approbation.

§. 19. Nur einem Approbirten darf die erledigte Pfründe verliehen werden.

Das approbirende Urtheil der Examinatoren hat die Wirkung, daß

1) nur einem zur Verwaltung der erledigten Pfründe in jedem Betrachte tüchtig Befundenen dieselbe verliehen werden darf — nach ausdrücklicher Bestimmung des Concils von Trient: In omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis ... de ecclesia provideatur; und

2) daß keinerlei Berufung oder Appellation an was immer für einen kirchlichen Richter die Besetzung des Beneficiums durch einen von den Examinatoren Approbirten hindern oder aufschieben kann — nach der weiteren Bestimmung des Tridentinum: nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus executionem habeat, ulla devolutio aut appellatio, etiam ad sedem apostolicam, sive ejusdem sedis legatos aut vicelegatos, aut nuncios, seu episcopos aut metropolitanos, primates vel patriarchas interposita impediat aut suspendat [1]).

---

generali una cum examinatoribus synodalibus non paucioribus quam tribus, notula compendiaria requisitorum antea distributa tradatur cancellario, qui illam comburat, vel penes acta secreto custodiat et nemini ostendat, nisi de mandato episcopi vel ejus vicarii generalis.

1) Ebenso verfügte der h. P. Pius V. in s. Constitution *In con-*

3) Diese Wirkung ist dieselbe in Betreff einer jeden mittelst Prüfung durch Synodalexaminatoren zu besetzenden Pfründe, es mag Concurs für diese ausgeschrieben worden sein oder nicht; daher darf

a) in eine Seelsorgspfründe, welche Laien- oder gemischten Patronates ist (§. 7) nur der tüchtig befundene Präsentirte eingesetzt werden — laut Beschluß des Tridentinum: Quodsi juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit, ab eisdem deputatis ut supra examinari, *et non nisi idoneus repertus fuerit admitti.*

b) Ebenso darf aber auch eine jede Pfründe, welche mittelst Concursprüfung zu besetzen ist (§. 6) nur Einem der approbirten Concurrenten verliehen werden — laut der oben 1) genannten Bestimmung.

Da fragt es sich nun, welcher ist dieser Eine unter den approbirten Concurrenten, dem die Pfründe verliehen werden soll?

§. 20. Unter den approbirten Concurrenten soll der Tüchtigere und Würdigere für die erledigte Pfründe gewählt werden.

Die Kirche, ein Institut des Rechtes und heiliger Ordnung, überläßt in dem Falle, daß eine Seelsorgspfründe mittelst Concursprüfung nur mit einem in ihr Approbirten besetzt werden soll, die Wahl dieses Einen nicht der bloßen Gnade und dem Belieben Des-

---

ferendis §. 8: Haec tamen appellatio interposita interim non impediat aut suspendat, quo minus electio per ordinarium primo loco facta interim debitae demandetur exsecutioni, et provisus ab eadem ecclesia causa appellationis hujusmodi pendente non amoveatur.

jenigen, dem sie von Rechtswegen zusteht, sondern sie will in jedem solchen Falle, daß von diesem aus der Zahl der Approbirten der Tüchtigere (magis idoneus) oder Würdigere (ex dignis dignior) gewählt werde.

1) Da frägt es sich zuerst: wer ist unter den approbirten Concurrenten der Tüchtigere oder Würdigere?

a) Es unterliegt nach dem §§. 15. 18. Gesagten nicht dem geringsten Zweifel, daß unter den approbirten Concurrenten Jener für den Tüchtigeren und Würdigeren zu halten sei, welcher sich in Anbetracht aller oder der vorzüglichsten zur Verwaltung der erledigten Pfründe erforderlichen Eigenschaften vor den Uebrigen am meisten empfiehlt.

b) Insonderheit aber ist für den Tüchtigeren nicht immer der Gebildetere oder Gelehrtere zu halten; denn die Wissenschaft bildet nur eine der erforderlichen Eigenschaften, die erst nach der sittlichen Würdigkeit (§. 15) in Frage kommt [1]).

---

1) Certum est enim — schreibt P. Benedict XIV. — non eum semper, qui majori doctrina et scientia pollet, ad regendam parochialem ecclesiam magis aptum censeri debere. *De syn. dioec.* l. XIII. c. 9. n. 20. III. 372.

In einer Verhandlung der hl. Congregation des Concils vom 1. April 1719 heißt es: Nemo non scit, solius scientiae non esse habendam rationem in collatione parochialium, nec doctiorem esse docto magis idoneum, ut ecclesiam curatam obtineat. *Thesaur. Resol. S. Congr. Conc.* Tom. I. 179.

Nec sine gravi animarum detrimento et disciplinae injuria praeficietur ecclesiae, qui literis magis pollet, licet quoad cetera minus aptus et quandoque indignus; contra vero arceatur ille, qui, licet impar doctrinae, merito attamen, moribus, gravitate, prudentia, probato nomine, diuturno ecclesiae famulatu ac multiplici virtutum laude praecellit. *Encycl.* Benedicti XIV. de 14. Dec. 1742. §. 11.

2) Als denjenigen aber, welchem die Wahl dieses Tüchtigeren oder Würdigeren zustehe, bezeichnet das Concil von Trient in mehreren Fällen den Bischof, und in einem Falle auch den geistlichen Patron. Diese Fälle erledigen die folgenden §§.

§. 21. Die Wahl des Tüchtigsten steht dem Bischofe zu

1) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer durch Tod oder Resignation erledigten Seelsorgspfründe der freien bischöflichen Verleihung [1]) — nach Bestimmung des Tridentinum: Ex hisque *episcopus eum eligat*, *quem ceteris magis idoneum judicaverit*, *atque illi* et non alteri *collatio ecclesiae ab eo fiat*, *ad quem spectabit eam conferre;* ferner

2) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer durch Tod oder Resignation erledigten, dem päpstlichen Stuhle *ratione mensium* vorbehaltenen Pfründe [2]); ferner

---

Ja, selbst der durch Wissenschaft und Tugend unzweifelhaft Ausgezeichnetere erscheint nicht immer auch als der Tüchtigere zur Verwaltung der erledigten Pfründe. Imo neque etiam aliquando ille, qui est Doctor, et sanctior, est judicandus dignior, sed is, qui juxta munus et rem, cui praeficiendus est, aptior ejus ministerio apparet. Et fieri potest, quod Doctor et pauper non sit ita aptus, ut non Doctor et non pauper; et merite non Doctor et non pauper judicandus sit dignior, ut post alios annotavit *Covarr. reg. peccatum part.* 2. §. 7. *n.* 4. *versic. dignior vero*, et etiam ita fuit dictum in causa *Beneventana* parochialis 13. Jun. 1590. bei *Garcias* l. c. pag. 176. num. 250.

1) Vergl. §. 6. n. 1. 4.

2) Vergl. §. 6. n. 2. P. Benedict XIV. in s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 20; Absoluto concursu, si res sit de beneficiis curatis,

3) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer durch Tod oder Resignation erledigten Seelsorgspfründe geistlichen Patronates, auf welche die Einsetzung des Beneficiaten einem Andern als dem Bischofe zusteht; denn in diesem Falle soll der vom Bischofe als der würdigst Bezeichnete durch den geistlichen Patron Jenem präsentirt werden, dem die Besetzung der Pfründe zukommt [1]; endlich auch

4) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung einer streitigen Curatpfründe [2];

5) nach abgehaltener Concursprüfung zur Besetzung von Laien- und gemischten Patronatspfründen (laut §. 7. a. b. c.).

6) In allen diesen Fällen ist es der Bischof allein, dem die Wahl des Tüchtigsten aus der Zahl der in der

---

quae tantum ratione mensium reservata sint, episcopus inter approbatos eliget magis idoneum et Datariae significet, nec acta concursus transmittat, nisi a Dataria, quum id opportunum duxerit, requirantur. Sin vero dicta beneficia, quibus cura imminet animarum, ex alio quovis capite quam mensium apostolicorum sanctae sedi reservata sint, eo sane casu veteri non immutato more abstineat episcopus a ferendo dignoris judicio et acta concursus ultro Datariae exhibeat. §. 21. Licebit tamen ordinariis pro suo arbitrio familiaribus literis Datario scriptis eidem denunciare personam, quam censent regendae ecclesiae magis idoneam, eundemque commonere, an occulta aliqua et in actis juste reticita subsit causa, quae cuipiam obstet ad beneficium curatum obtinendum. Nos ipsi postmodum ab hac sede omnium principe et magistra luculento edocebimus exemplo, quanti faciendum sit episcopale judicium.

1) Sess. 24. c. 18. de Ref.: Si vero juris patronatus ecclesiastici erit ... et institutio ab alio, quam ab episcopo erit facienda, tunc episcopus solus ex dignis eligat digniorem, quem patronus ei praesentet, ad quem institutio spectat.

2) Vergl. §. 6. n. 5.

Concursprüfung Bewährten zusteht; und damit der Bischof in Stand gesetzt werde, diese Wahl gewissenhaft zu treffen, muß eben die Prüfung der Bewerber von ihm abgehalten werden.

a) Daß den Synodalexaminatoren ganz und gar kein Antheil an dieser Wahl des Tüchtigsten zukomme, ist nebst dem klaren Ausspruche des Tridentinum noch durch besondere Entscheidungen der hl. Congregation des Concils und P. Benedict XIV. in der Encyclika vom 14. Dezember 1742 außer allen Streit gesetzt, wenn es auch selbstverständlicher Weise dem Bischofe unbenommen ist, die Examinatoren hierüber zu berathen [1]).

1) Oritur quaestio, an ejusmodi judicium de majori habilitate, seu supra ceteros approbatos praestantia ad solum spectet episcopum, an etiam ad synodales examinatores. Sed adeo luculenta sunt verba, quibus Tridentinum renunciare digniorem inter approbatos solius episcopi judicio committit, ut mirum nobis videatur, aliquos reperiri doctores, qui id juris adscripserint examinatoribus ... Tridentino adhaesit Sacra Congregatio, ejusdem interpres, quae a. 1573 ab episcopo Patavino ad hunc modum interrogata: *Licet clare concilium Tridentinum c. 18. sess. 24. loquatur, nihilominus examinatores Patavini praetendunt, ad eos etiam spectare eligere magis idoneum ex illis, qui fuerint approbati in examine concursus ad parochiales vacantes, et non ad episcopum, contra clara verba ipsius concilii. Quare nomine Ordinarii Patavini Dominationibus vestris illustrissimis humiliter supplicatur, ut suis litteris ipsi vicario generali et examinatoribus explicite declarent, quaenam in casu supradicto fuerit concilii sententia* — respondit: *id ad eos non spectare.* Quod iterum nos declaravimus et confirmavimus in praefata nostra epistola encyclica §. 11. ubi diximus: *Absoluto examine, ut cuique satis compertum est, fit tantummodo potestas examinatoribus renunciandi quotquot regendae ecclesiae idoneos judicaverint, reservata uni episcopo electione dignioris.* Non negamus tamen, posse episcopum, si velit, antequam digniorem ex approbatis renuntiet, quo cautius agat, examinatorum consilium exquirere. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 6. I. 297 s.

b) Dieses dem Bischofe allein zustehende Recht kann von dem Generalvicar desselben nur in Folge specieller Vollmacht ausgeübt werden [1]).

c) Es geht dieses Recht bei Erledigung des bischöflichen Stuhles an den Capitularvicar über, und zwar nothwendig und ohne Beschränkung — laut Entscheidung der hl. Congregation des Concils vom 1. December 1736 [2]).

Examinatores debent renunciare, quot idonei reperti fuerint, non autem, quis eorum dignior sit. Quod si aliquem digniorem esse judicaverint, episcopum non teneri huic conferre ecclesiam, sed suo judicio eum eligere posse, qui ipsi videretur dignior resp. S. C. in *Null. Sublacen.* 22. Jul. 1741.

1) Nirgends, wo das Tridentinum von dieser dem Bischofe zustehenden Wahl spricht, erwähnt es den Generalvicar desselben. Es geschieht dies aber deshalb nicht, weil das Decretalenrecht die Wahl für Beneficien der bischöflichen Verleihung als eine solche Amtshandlung erklärt, welche der G.V. des Bischofs ohne specielles Mandat nicht vornehmen kann. Darüber schreibt P. Benedict XIV.: Quamquam Vicarius ordinariam Episopi jurisdictionem, Episcopi nomine, in dioecesi exerceat, plurima tamen sunt, quae virtute solius generalis commissionis, sine speciali Episcopi mandato, facere nequit, juxta decisionem Cap. 2. et 3. *de officio Vicarii* in 6. (I. 13.). Inter ea porro, quae sine speciali mandato Episcopi a Vicario generali expleri nequeunt, enumerantur ... in materia beneficiali ea, quae sunt merae liberalitatis et gratiae, vel speciem habent alienationis; ac proinde sine speciali Episcopi mandato non potest beneficia conferre, aut ad ea, quae juris patronatus episcopalis sunt, clericos nominare, praesentare vel eligere; quia tam collatio beneficii, quam ad istud praesentatio, seu electio donationem quamdam et liberalitatem sapit, Cap. 9. *de praebendis* (III. 5.) et cap. 7. *de concessione praebend.* (III. 8.). — *De syn. dioec.* l. II. c. 8. n. 2. I. 113 s.

2) Jus eligendi digniorem in singulis enumeratis casibus, competens episcopo, vacante sede episcopali transit ad capitulum ecclesiae cathedralis, ad quod tota episcopi jurisdictio devolvitur; sed a capitulo transfertur in Vicarium capitularem, quem ex Tridentini decreto sess. 24. c. 16. de reform. intra octo dies ab habita notitia vacationis Ecclesiae tenetur eligere. Vigebat olim opinio permittens

§. 22. Das Recht der Appellation gegen die Wahl des Bischofs.

Diese an den Bischof durch das Concil von Trient gestellte Forderung, aus den durch die Examinatoren approbirten Bewerbern den Tüchtigsten oder Würdigsten zu wählen, verpflichtet denselben nicht blos im Gewissen, sondern auch vor dem äußeren Gerichte der Kirche, also daß daraus für Jene, welche sich durch die vom Bischofe getroffene Wahl verletzt halten, ein Klagrecht erwächst.

Und zwar hat, dem Bischofe gegenüber, eben weil das Gesetz des Tridentinum so wie im Gewissen so auch in foro externo verbindet, jeder von den Examinato-

---

capitulo aliquam jurisdictionis partem sibi reservare. Eapropter, cum olim institutus fuisset concursus ad quamdam ecclesiam parochialem, et lis excitata fuerit inter capitulum et Vicarium capitularem, cuinam jus competeret renuntiandi magis idoneum, Sacra Congregatio Concilii die 18. Novembris 1651 censuit, spectare ad capitulum, quia in deputatione Vicarii id juris sibi expresse reservaverat. Verum, cum postea praevaluerit sententia opposita, et jam communiter doctores sentiant, integrum non esse capitulo, ne minimam partem quidem jurisdictionis sibi reservare, sed totam, quam habet, conferre debere Vicario capitulari, . . etiam Sacra Congregatio e priori sententia recessit, aliudque judicium tulit in alia simili controversia. Vacante ecclesia cathedrali Elven. indictus fuit concursus ad quamdam ecclesiam parochialem. Concursus, ut moris est in regno Lusitaniae, habitus fuit coram capitulo. Lis subinde vertebatur inter capitulum et Vicarium capitularem super jure eligendi digniorem ex approbatis, quod capitulum ea potissimum ratione sibi adstruebat, quod scilicet in Vicarii deputatione ejusdem jurisdictionem coarctasset. Re delata ad Sacram Congregationem Concilii, haec die 1. Decembris 1736 jus, de quo disceptabatur, asseruit Vicario, cujus jurisdictionem censuit nequaquam potuisse a capitulo limitari. *De syn. dioec.* l. IV. c. 8. n. 10. l. 302 s.

ren approbirte Bewerber, der sich durch die von demselben getroffene Wahl zurückgesetzt, beschwert und beeinträchtigt glaubt, das Recht, gegen diese Wahl des Bischofs zu appelliren[1]).

1) Kraft der Constitution *In conferendis* war der Appellant bei dem damals geltenden mündlichen Prüfungsverfahren (§. 17) befugt, den ihm vom Bischofe Vorgezogenen zu einer neuen Prüfung vor dem angerufenen höheren kirchlichen Richter zu provociren; dieser aber konnte auf Grund der vorgenommenen Prüfung die Wahl des Bischofs cassiren, und kraft päpstlicher Vollmacht dem als tüchtiger Erkannten die Pfründe verleihen (falls die Verleihung dem Bischofe, gegen dessen Wahl der Recurs ergriffen worden war, zustand), oder den jeweiligen Collator der Pfründe beauftragen, dieselbe mit dem im Apellationsgerichte als tüchtiger Erfundenen zu besetzen. Die eingelegte Berufung sollte aber den Ordinarius nicht hindern, das Beneficium an den Mann seiner Wahl zu vergeben, noch auch sollte der in die Pfründe Eingesetzte, so lange die Sache beim Appellhofe anhängig ist, amovirt werden. Jedenfalls war auch die fernere Appellation an den apo-

---

1) Dies hat ausdrücklich der hl. Papst Pius V. in seiner Constitution *In conferendis beneficiis* vom 18. März 1567 ausgesprochen §. 7.: Ut autem non solum dignis, sed magis idoneis repertis juxta ejusdem Concilii decretum parochiales ecclesiae conferantur, volumus et eadem auctoritate decernimus, quod si episcopus minus habilem posthabitis magis idoneis elegerit, possint ii, qui rejecti fuerint, a mala electione hujusmodi ad metropolitanum, vel si ipse eligens metropolitanus aut exemptus fuerit, ad viciniorem ordinarium uti Nostrum et sedis hujus delegatum, aut alias ad ipsam sedem apostolicam appellare. Dieses Appellationsrecht gewährte auch die fernere Constitution desselben Papstes *Apostolatus officium* vom 19. August 1567 (Bull. Rom. Tom. IV. P. 2.).

stolischen Stuhl gestattet, wenn man sich durch das Urtheil erster Instanz nicht befriedigt glaubte [1]).

2) Durch die Encyclika P. Clemens XI. vom 10. Jan. 1721, kraft deren die mündliche Concursprüfung abgeschaft und das schriftliche Prüfungsverfahren vorgeschrieben wurde, ward die Befugniß der Concurrenten, den Recurs zu ergreifen, im Allgemeinen aufrecht erhalten, aber mit Rücksichtnahme auf das vorgeschriebene schriftliche Prüfungsverfahren dahin modificirt:

a) Im Falle die Concursprüfung auf die vorgeschriebene Weise Statt gefunden, und auf Grund derselben die erledigte Pfründe dem Tüchtigeren und Würdigeren verliehen worden, darf keinerlei Appellation wider die Wahl des Bischofs zugelassen werden, welche nicht binnen 10 Tagen vom Tage der Verleihung an erhoben wird [2]).

---

1) In der a. Constitution heißt es unmittelbar nach den in der vorhergehenden Note angeführten Worten: ac praeelectum ad novum examen coram ipso appellationis judice et ejus examinatoribus provocare, et constito de prioris eligentis irrationabili judicio eoque revocato, parochialis magis idoneo per eundem judicem appellationis auctoritate Nostra (quatenus collatio ad episcopum, a quo appellatum fuit, spectaret), conferatur, alias eidem magis idoneo per judicem appellationis approbato conferenda remittatur ad eum, ad quem collatio, provisio vel institutio spectabit. §. 8. Haec tamen appellatio interposita interim non impediat aut suspendat, quo minus electio per ordinarium primo loco facta interim debitae demandetur executioni, et provisus ab eadem ecclesia causa appellationis hujusmodi pendente non amoveatur. §. 9. Et si quis a sententia per judicem appellationis lata duxerit appellandum, is tunc ad sedem apostolicam appellabit.

2) Peracto secundum hanc formulam concursu, collataque ei, qui magis idoneus ac dignior judicatus fuerit, ecclesia parochiali,

b) Wenn Jemand innerhalb dieser Frist appellirt und die Uebersendung der Concursacten an das Appellationsgericht begehrt, so sind dieselben dahin zu überschicken und zwar entweder in Original unter Verschluß und Siegel, oder wenigstens eine authentische Abschrift derselben, welche von dem Kanzler des Concurses und einem andern durch den Ordinarius zu bestimmenden Notare mit dem Originale verglichen und vor dem Generalvicar oder einem andern kirchlichen Würdenträger verlesen und von den Synodalexaminatoren, welche die Concursprüfung abgehalten haben, unterschrieben worden [1]).

c) Wenn der Appellant aus diesen schriftlichen Concursvorlagen nicht den Beweis führt, daß ihm in Anbetracht seiner Kenntnisse Unrecht geschehen,

---

non admittatur appellatio .. ab irrationabili judicio episcopi, nisi intra decem dies a die collationis interponatur. *Bullarium Clementis XI.* Francofurti 1729. fol. pag. 1168.

1) Si quis autem hoc intra spatium appellaverit, actaque concursus petat ad judicem appellationis transferenda; mittantur vel acta ipsa originalia concursus clausa et obsignata, vel certe unum aliquod authenticum eorum exemplum, a Cancellario concursus atque altero Notario collatum et auscultatum coram Vicario vel alio in ecclesiastica dignitate constituto, quem eligat Ordinarius, ad quem etiam Notarii Cancellario adjungendi electio pertinebit, nec non ab examinatoribus synodalibus, qui concursui interfuerunt, subscriptum. *Ibid.*

Durch Encykl. P. Benedikt XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI. ist diese Bestimmung dahin verschärft worden, daß der Appellationsrichter nur auf Grund der ihm vorgelegten Concursacten ein Urtheil fällen darf: Si quem clericorum appellare contigerit ab irrationabili judicio episcopi, coram judice appellationis acta concursus integra omnino producat, et judex, nisi illis visis et gravamine comperto, sententiam non pronunciet.

so wird er fruchtlos bei der hl. Congregation um die Erlaubniß bitten, eine neue Prüfung verlangen zu dürfen [1]).

d) Ebenso wird Jener sein Recht beim Appellationsgerichte fruchtlos verfolgen, der da etwa in Anbetracht der übrigen Eigenschaften sich ungerecht behandelt meint, wenn er dies nicht, innerhalb 10 Tagen von der Wahl des Bischofs appellirend, entweder aus den Actenstücken des ersten Concurses, oder aus beigebrachten Zeugnissen und Documenten, die zwar außergerichtlich sein können, aber gewichtig sein müssen, erweiset [2]).

---

1) Ex quibus actis vel authentico eorum exemplo nisi gravamen quoad doctrinam probet is, qui sicut praemittitur, ab irrationabili judicio episcopi appellaverit, novum ad examen provocandi facultatem a Sacra Congregatione frustra postulabit. *Ibid.*

2) Quemadmodum et in judicio appellationis persequi jus suum frustra tentabit is, qui forte se gravatum doleat quoad reliqua, nisi interposita mature, ut dictum est, appellatione ab irrationabili judicio episcopi gravamen quoad illa ostenderit, vel ex actis primi concursus vel saltem ex attestationibus et documentis extrajudicialibus etiam, sed non levibus. *Ibid.* P. Benedict XIV. hat durch s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI. diese Bestimmung dahin verschärft, daß der Appellationsrichter sein Erkenntniß nur aus den Concursacten mit Ausschluß aller späteren nach dem Concurse aufgetriebenen Zeugnisse schöpfen muß: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine idem judex innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum. Quia vero a publica indictione usque ad diem habiti concursus tantum temporis intercessit, quantum satis fuit commode exhibendis necessariis juribus, attestationibus, requisitis aliisque meritorum documentis; idcirco, ut quaevis via fraudibus praecidatur, volumus ac districte mandamus, ne dd. attestationes, fides tam judiciales quam extrajudiciales et documenta quaecunque studiose conquisita et post concursum, ut ajunt, expiscata ullo modo recipiantur: non obstantibus supra memoratis literis a Congregatione Concilii Tridentini Interprete anno 1721 editis, quibus ad praemissorum effectum in hac parte derogamus, illis tamen in reliquis una cum omnibus in eis contentis firmiter in suo robore permansuris.

e) Diese das Appellationsrecht der Concurrenten beschränkenden Bestimmungen P. Clemens XI. sollen aber nur dann Geltung haben, wenn das durch desselben Encyclika vorgeschriebene Verfahren zur Abhaltung der Concursprüfung (§. 17) genau beobachtet wird; wird die Prüfung anders abgehalten, so soll den appellirenden Concurrenten wie früher, gemäß der Constitution Pius V., eine neue Prüfung gestattet werden, auch ohne daß sie vorläufig ihre Beschwerde erweisen [1]).

3) Papst Benedict XIV. hat aber durch seine Encyclika vom 14. December 1742 dieses den Concurrenten zugestandene Appellationsrecht noch weiter beschränkt, und zwar insbesondere

a) den Bischöfen das Recht gewahrt, bei der Wahl der Approbirten auch auf solche Umstände Rücksicht zu nehmen, die ihnen ausschließlich bekannt sind, und solche geheime Umstände im Falle einer wider ihre Wahl erhobenen Appellation dem angerufenen höhern Richter zu notificiren [2]).

---

1) Si quis tamen Ordinariorum aliter ac supra descriptum est, concurrentium examina instituere perrexerit, perget et Sacra ipsa Congregatio more pristino appellantibus, qui se gravatos dixerint, provocationem ad novum examen, nulla gravaminis praevia probatione, indulgere. *Ibid.*

2) §. 16. VII. Ubi vero episcopus, posthabito uno vel altero ex approbatis, ecclesiam contulerit magis idoneo ob aliquam sibi ipsi tantum notam causam, quam censeat significari oportere judici appellationis ad detergendam injustae fortasse praeelectionis notam: familiaribus literis judicem certiorem efficiat inviolabilis secreti lege adjecta. Nemo sit, qui hanc praxim Nostrae tribuat solertiae, quum illa profluat a Tridentini decretis. Sessione etenim 24. c. 20. de reform. ita disponitur: „Praeterea si quis in casibus a jure permissis appellaverit aut de aliquo gravamine conquestus fuerit seu alias ob

b) Der Appellation darf nur in so weit Statt gegeben werden, bis ein übereinstimmendes Urtheil zweier Instanzen vorliegt [1]).

lapsum biennii de quo supra ad alium judicem recurrerit, teneatur acta omnia coram episcopo gesta ad judicem appellationis expensis suis transferre, *eodem tamen episcopo prius admonito, ut si quid ei pro causae instructione videbitur, possit judici appellationis significare.*" — Et quamvis jure Nobis timendum sit, ne dicta praxis monendi judicem, a quo appellatum est, in more olim posita hac tempestate obsoleverit et a foro recesserit: attamen episcopus, ut dictum est, si ex causa sibi tantum et non aliis nota, quae tamen approbari digna sit, ecclesiam contulerit, illam judici appellationis datis secreto literis denunciet et aperiat. Sciant porro judices delatas ab episcopo causas et rationes inviolabilis secreti fide esse custodiendas, nec parvi pendendum esse testimonium illius pastoris, cui divino mandatur eloquio oves suas agnoscere. Facile enim credi non potest, episcopos suae non minus quam alienae salutis adeo immemores, ut non deterriti divini interminatione judicii odio vel favore moveantur, et in sacrorum canonum singularem injuriam *dicant malum bonum, bonum malum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras.* — Si vero episcopo fuerit suspecta fides judicis, ad quem appellatum est, nec eidem revelanda censuerit hujusmodi occulta rationum momenta: illa significet secretis literis S. R. E. Cardinali Praefecto pro tempore Congregationis Concilii, qui nec consilio nec auctoritate deerit, quo minus a judice appellationis debitus justitiae locus tribuatur.

1) §. 17: Praeterea quia aequitati etiam convenit, causas appellationis, quae magno litigantium dispendio et ecclesiae pernicie immortales quandoque exsistunt, quanta fieri potest brevitate terminari: idcirco ubi a judice appellationis lata sit sententia, quae praeelectioni factae ab episcopo omnino sit conformis, nullus pateat novae appellationi aditus, sed auctoritate rei judicatae controversiae finis imponatur. Sin vero judex appellationis aliter quam ordinarius pronunciaverit, liceat praeelecto ab episcopo, qui causa cecidit, ad alium judicem appellare, firmiter interim retenta parochialis ecclesiae possessione. Tandem postquam tertius quoque judex sententiam dixerit, ne partes ultra modum graventur laboribus et expensis, praesertim quia agitur de cura animarum, cui damnosum est certi

§. 23. Von der Wahl des Würdigsten durch den geistlichen Patron, und der Appellation gegen dieselbe.

Die Forderung, den Tüchtigsten und Würdigsten aus der Zahl der approbirten Bewerber zu wählen, stellt die Kirche auch an den geistlichen Patron einer Pfründe, welche auf den Vorschlag desselben vom Bischofe verliehen wird — nach der ausdrücklichen Verfügung des Tridentinum: Si vero juris patronatus ecclesiastici erit, ac institutio ad episcopum, et non ad alium pertineat, is, *quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit*, episcopo praesentare teneatur, ut ab eo instituatur.

Deshalb ist

1) der geistliche Patron nicht nur im Gewissen, sondern auch vor dem äußern Gerichte der Kirche zur Wahl des Würdigsten verpflichtet [1].

---

pastoris destitui solatio: is legitimum regendae ecclesiae jus obtineat, cui duae conformes assistunt sententiae, nec ullum novae appellationis remedium succumbenti suffragetur.

1) Dies ist als unzweifelhafte Bestimmung des Concils von Trient erklärt worden durch Breve P. Benedict XIV. vom 9. April 1746 an den Erzbischof v. Florenz, wo es heißt: Ut igitur exordiamur a prima quaestione, in qua quaeritur, an patronus ecclesiasticus *teneatur in foro externo* praesentare ad beneficium curatum eum, qui magis idoneus magisque dignus est inter approbatos ab examinatoribus, respondemus: *teneri*. Nam antiquis omnibus disputationibus ommissis, quum juxta Concilii Tridentini praescriptum in beneficiis curatis coram examinatoribus synodalibus concursus haberi debeat, debeantque examinatores synodales approbare eos, qui magis idonei sunt, quorum deinde unum debet patronus ecclesiasticus episcopo praesentare, ut ei institutionem praebeat, haec agendi ratio ac methodus necessario secum fert, ut patronus ecclesiasticus teneatur

2) Wenn daher Einer der Approbirten sich durch die Präsentation des geistlichen Patrons beschwert fühlt, kann er seine Klage gegen denselben beim Bischofe anhängig machen; und dieser muß als Richter darüber erkennen, ob der Patron recht gewählt habe oder nicht [1]).

---

praesentare eum, quem digniorem inter probatos ab examinatoribus existimat. Verba Concilii satis per se clara sunt in c. 18. Sess. 24. de reform. Quod procedit, etiamsi episcopus patrono non intimaverit, ut digniorem praesentet, quam cautionem memorat *Abbas* in cap. *Constitutis* 2. *de appellationibus*, quoniam, quidquid sit de utilitate hujus cautionis ante concilium Tridentinum, superflua certe est post idem concilium, a quo in beneficiis curatis patronatus ecclesiastici demandatus est concursus, et injunctum fuit patrono ecclesiastico, ut eum praesentet, quem inter probatos ab examinatoribus digniorem magisque idoneum censebit, quod valet amplius quacunque admonitione seu interpellatione, quam episcopus patrono ecclesiastico faciat. Vergl. *De synodo dioecesana* l. IV. c. 8. I. 300.

1) Quaeritur: An episcopus, ad quem pertinet instituere, sequi debeat judicium patroni circa magis idoneum magisque dignum, an potius inquirere, judicium ejusdem patroni rectumne sit, an non? Et quod ad hanc quaestionem adtinet, censemus necesse esse unum ab altero casum distinguere. Nam aut inter probatos ab examinatoribus nemo est, qui de patroni judicio queratur, a quo, puta Titius, magis idoneus magisque dignus aestimatus est isque episcopo praesentatus, et tum episcopus sequi debet judicium patroni, neutiquam vero in ejus judicium inquirere. Nam a S. Concilio non praescribitur, ut digniorem instituat, sed quem patronus inter approbatos ab examinatoribus digniorem judicaverit: *quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit*, ut bene animadvertit Fagnanus in suis manuscriptis, quae apud Nos exstant super c. 18. Sess. 24. de reform.: *Et non potest episcopus opponere, quod patronus ecclesiasticus non vere digniorem, sed quem ipse patronus digniorem arbitratur, elegerit et episcopo praesentaverit, quia Concilium voluit absolute institui illum, quem patronus tanquam digniorem elegerit.* — Et in hujusmodi facti specie locum habet rescriptum Congregationis Concilii a. 1573. ut videre est lib. I. Decretorum pag. 167. Verba autem haec sunt: *Sacra etc. censuit,*

37 *

3) Von dem richterlichen Spruche des Bischofs kann in jedem Falle an den höhern Richter appellirt werden,

---

si parochia sit juris patronatus ecclesiastici, et institutio ad episcopum pertineat, facultatem judicandi digniorem inter idoneos probatos ab examinatoribus spectare ad patronum ecclesiasticum, et episcopum teneri instituere eum, quem dictus patronus judicaverit digniorem et ipsi episcopo praesentavit.

Aut inter ab examinatoribus idoneos probatos aliquis est, qui judicio patroni minime acquiescens coram episcopo, cujus est dare institutionem, queritur, se posthabitum fuisse, licet magis dignus et idoneus altero sit, quem patronus tanquam digniorem et magis idoneum episcopo praesentavit; et hoc secundo casu, quum episcopus judicis personam sumere cogatur, sequi non debet patroni judicium circa magis idoneum magisque dignum, sed priusquam institutionem concedat, in patroni judicium inquirere, ut inter alios recte considerant *Garcia* de benef. part. 9. c. 2. n. 265 ss. et praecipue n. 268 s. et *Ventriglia* in prax. rer. eccl. tom. 2. adnot. 5. §. 2. n. 56.

Non obstat, si quis assereret, etiam hoc secundo casu clausis oculis sequendum esse patroni judicium de magis idoneo magisque digno, perinde ac si id consentaneum sit verbis Concilii superius laudatis: *Quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit.* Nam praetermissis, quae a doctoribus dicuntur, nempe ea verba intelligenda esse de justo, vero proboque judicio, ut videre licet apud *Massobrium* in praxi habendi concursum requis. 5. dub. 1. n. 43. 44., Concilium agens de beneficio curato patronatus ecclesiastici inquit: *Quem patronus digniorem inter probatos ab examinatoribus judicabit.* Non multo autem superius loquens eodem loco de beneficio curato liberae collationis ordinarii, his verbis utitur: *Episcopus* inter eos, qui probati sunt tanquam idonei ab examinatoribus synodalibus, *eum eligat, quem caeteris magis idoneum judicaverit.* — At vero si quis ab examinatoribus probatus tanquam idoneus contra judicium, quod secundum alterum tulit episcopus eum praeeligendo, institerit, auditur, et ab appellationis judice expenditur, episcopi judicium rectumne probumque sit, an pravum atque injustum, ut quotidie re ipsa contingit, et definitum legitur a s. m. Pio V. praedecessore Nostro in sua Constitut. 33. *In conferendis.* Multo magis, quaeviscunque sint Con-

nur mit dem Unterschiede, daß, wenn der Bischof mit der Wahl des Patrons übereinstimmt, der Präsentirte ungeachtet der erhobenen Appellation in die Pfründe canonisch eingesetzt werden kann; nicht aber also im Falle der Bischof einen Andern als den Präsentirten für den Würdigen erklärt. Denn wenn wider dieses bischöfliche Urtheil Berufung eingelegt wird, so wird dadurch die Besetzung des Beneficiums so lange suspendirt, als nicht der angerufene höhere Richter seinen Spruch gethan hat [1]).

---

cilii verba, si quis inter probatos ab examinatoribus actionem moveat contra judicium a patrono latum, aequum justumque erit, ut audiatur, et munus erit episcopi, ad quem instituere in beneficio pertinet, diligenter inquirere, patroni judicium utrum valeat nec ne, regulisne justitiae an secus innitatur. Also P. Benedict XIV. in dem genannten Breve vom 9. April 1746.

1) Quaeritur, si appellaverit qui se digniorem existimat, et posthabitus est, an suspendi debeat institutio praesentati, an potius eam exsequi oporteat, paucis: si appellatio interposita locum habeat in devolutivo duntaxat, an etiam in suspensivo? Et hic etiam opus esse videtur unum casum ab altero distinguere. Nam aut judicium episcopi convenit cum illo patroni ecclesiastici, adeo ut is, qui praesentatus est a patrono ecclesiastico tanquam magis idoneus et dignus, talis etiam ab episcopo judicetur, et isti institutio ab episcopo concedatur, si posthabitus a patrono et ab episcopo appellet, ejus appellatio in devolutivo tantum locum habebit, et illi, qui institutus est ab episcopo, parochiae possessionem minime retardabit. Et quidem si agatur de ecclesia parochiali liberae collationis episcopi, et ab episcopo uni ex approbatis ab examinatoribus synodalibus tanquam digniori et magis idoneo institutio detur, is, qui inter probatos ab eisdem examinatoribus se injuste posthabitum ab episcopo contendit, sibique et non alteri debitam esse institutionem, appellat, obtinere nequit, ut sua appellatio suspensiva sit, quae non alia ratione admittitur, nisi in devolutivo juxta §. 8. laudatae const. *In conferendis* s. m. Pii V., multo magis, quum agitur de ecclesia juris patronatus ecclesiastici, et in digniori magisque idoneo judicando patronus et episcopus consentiunt, qui inter probatos ab

II. Rechtliche Wirkungen der Reprobation.

Da über den Erfolg der Prüfung im Allgemeinen blos das Urtheil der Examinatoren entscheidet, so ist

1) jeder Bewerber um eine Pfarrpfründe, welcher von der Majorität der Examinatoren reprobirt wird, als solcher auch vom Bischofe wie von jedem Andern anzuerkennen.

---

examinatoribus synodalibus contendit, a patrono et ab episcopo injuriam sibi illatam esse, si appellationem interponat, ejus appellatio non in suspensivo, sed duntaxat in devolutivo admittetur. Nam primo casu appellanti judicium solius episcopi, secundo autem casu praeter episcopi judicium etiam patroni ei adversatur.

Aut enim, ut alteram distinctionis partem prosequamur, in ferendo judicio de magis digno magisque idoneo sententiae episcopi et patroni ecclesiastici minime concordant, et tum, si quis ex approbatis ab examinatoribus et tanquam magis dignus praeelectus est a patrono, putet se gravatum esse ab episcopo, neque ejus judicio acquiescere vult et ideo provocet, ejus appellatio ad suspensionis effectum operari debet, et ecclesia parochialis sub oeconomo remanere, donec lis inter eum, qui dignior habitus est a patrono, et alterum, qui ab episcopo, et ideo ut dignior in parochiali ecclesia institutus est, finiatur. Nam hoc casu considerari debet, praeelecto ab episcopo refragari judicium patroni, nempe ejus, cui praecipue Concilium electionem inter idoneos elargitum est; cujus judicio, si nemo sit, qui adversetur, standum esse voluit, ut paulo ante adnotavimus; ejus demum, ad quem in paritate meritorum pertinet uni vel alteri gratificari, ut apud *Gratian.* l. I. num. 264. et apud *Ventriglia* loco pariter cit. num. 5.

Quae quum ita se habeant, nimis durum esset, si quis causa cadens in secundo judicio, quod fert episcopus, et propterea appellationem interponeret, deinde ejus appellatio non operaretur nisi in devolutivo, et non etiam in suspensivo, quum regula in jure certa sit, quum aliquis in primo judicio victor in altero succumbit, si a secundi judicis sententia appellet, ejus appellationem non solum in devolutivo, sed etiam in suspensivo valere. P. Benedict XIV. ebendaselbst.

2) Da die Kirche bei Bestellung der Examinatoren sowohl in Anbetracht ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit als in Betreff ihrer Gewissenhaftigkeit sich sicher gestellt hat; so erkennt sie auch dem reprobirenden Urtheile derselben eine solche Geltung zu, daß einem von der Majorität der Examinatoren reprobirten Candidaten die erledigte Pfründe schlechthin nicht verliehen werden kann und darf; denn das Concil von Trient sagt ausdrücklich: In omnibus casibus *non cuiquam alteri, quam uni ex* praedictis examinatis et ab examinatoribus *approbatis, de ecclesia provideatur.* Und unmittelbar vorher: Quod si juris patronatus laicorum fuerit, debeat qui a patrono praesentatus fuerit ab eisdem deputatis ut supra examinari, *et non nisi idoneus repertus fuerit admitti.*

3) Weil jedoch immerhin das von den Examinatoren gefällte Urtheil ein irriges oder ungerechtes sein kann, so kann der Reprobirte gegen das ihn verwerfende Urtheil der Examinatoren appelliren [1]).

---

1) Daß eine solche Appellation Statt haben könne, ist stillschweigend durch die Bestimmung des Concils von Trient Sess. 24. c. 18. de Reform. ausgesprochen: nec examinatorum relationem, quo minus executionem habeat, ulla devolutio aut appellatio, etiam ad sedem apostolicam ... interposita impediat aut suspendat. Obwohl hiedurch ziemlich deutlich ausgesprochen war: es werde vom Concil einer Appellation gegen das Urtheil der Examinatoren Platz gegeben, so wurde doch die entgegenstehende Ansicht insbesondere nach Erscheinen der Constitution Pius V. *In conferendis* ziemlich allgemein, weil dieselbe §§. 7. 8. 9. blos der Appellation gegen die Wahl des Bischofs Erwähnung that. Dieser Ansicht scheint durch einige Zeit auch die hl. Congregation des Concils gewesen zu sein; denn das von derselben bestätigte oft genannte Concil von Bologna verordnete c. 8. *de votis examinatorum:* Nec a rejectione examinatoris licebit appellare. — Daß aber das Concil

In Betreff des von einem Reprobirten ergriffenen Recurses gilt aber Folgendes:

a) Ist das verwerfende Urtheil von der Majorität der Examinatoren ausgesprochen worden, also daß der Bischof oder sein Generalvicar dabei nicht betheiligt war, so kann der Reprobirte gegen dasselbe an den über den Examinatoren stehenden Bischof appelliren [1]).

b) Ist aber der Bischof an dem reprobirenden Urtheile dadurch betheiligt, daß er bei Stimmen-Gleichheit oder Singularität der Examinatoren (§. 18. n. 4. b. c.) durch sein Votum das Urtheil erst zum reprobirenden erhob, so muß der Reprobirte an den höheren kirchlichen Richter appelliren [2]).

---

von Trient einer Appellation wider die Reprobation der Examinatoren Raum gebe, ist authentisch durch P. Benedict XIV. erklärt worden in seiner Encycl. vom 14. Dec. 1742, wo er §. 15. schreibt: Optimum factu aliquibus fortasse videretur, si, appellatione quavis sublata, cura praeficiendi rectores animarum prorsus relinqueretur episcopis rationem villicationis suae Christo judici tantum reddituris. Verum nullo pacto probare id possumus, quod adversaretur menti *Concilii Tridentini tacite permittentis appellationem in devolutivo a mala relatione examinatorum*, quemadmodum innuere videntur verba illa: „Nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus executionem habeat, ulla devolutio et appellatio . . impediat aut suspendat.“ Ebenso erklärt er in s. Breve an den Erzb. v. Florenz vom 9. April 1746: Scire oportet, Concilium Tridentinum c. 18. vers. in *omnibusque* sess. 24. de reform. loqui de eo, qui a mala relatione examinatorum synodalium provocat, a quibus idoneus probatus non est, quum se talem esse existimet.

1) Et ista appellatio videtur posse interponi ad episcopum, qui est superior examinatoribus, a quibus appellatur. *Garcias* l. c. pag. 175. n. 245.

2) Et ista appellatio videtur posse interponi ad episcopum . . nisi quando reprobatio facta est ex voto episcopi, quia vota examinatorum erant paria aut singularia, et episcopus accessit repro-

c) Der Reprobirte muß seine Berufung an den Bischof oder den höhern kirchlichen Richter innerhalb zehn Tagen von der Verleihung der Pfründe an seinen Mitbewerber, oder falls er der einzige Präsentirte war, innerhalb 10 Tagen von der Prüfung an einlegen [1]).

d) Der angerufene Bischof oder höhere kirchliche Richter darf ein Urtheil über die Reprobation des Appellanten nur auf Grund der ihm vorgelegten Concurs- oder Prüfungsacten fällen [2]).

α) Im Falle nun die Beschwerde des Apellanten gegen das, seine theologischen Kenntnisse reprobirende Urtheil der Examinatoren erhoben wird, so hat der ange-

---

bantibus, juxta Conc. dict. c. 18, tunc enim cum appelletur etiam ab ipso episcopo, appellandum erit ad superiorem. *Idem* ibid.

1) Nach Bestimmung Clemens XI. u. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742: Non admittatur appellatio aut a mala relatione examinatorum aut ab irrationabili judicio episcopi, nisi intra decem dies a die collationis interponatur. Und nach folgender Entscheidung der hl. Congregation des Concils: Sacerdotem Paschalem Englen, qui a relatione examinatorum et a judicio episcopi in concursu parochiae S. Nicolai ex Aliph. in oppido Rocellae Hyeracen. dioecesis apud curiam Metropolitanam Rheginen. *post lapsum decendii* a die collationis parochiae appellationem interposuerat, *legitime non appellasse*, ideoque nec fuisse locum revisioni actorum concursus; nec esse transportanda acta originalia, rescripsit S. Congregatio. *In Hyeracen. seu Rheginen. Concursus die* 14. *August.* 1824. In *Ferraris* Biblioth. can. Ed. nov. Casin. 1845. Tom. II. 911.

2) P. Benedict XIV. ebendaselbst §. 16. VI.: Si quem clericorum appellare contigerit a mala relatione examinatorum .., coram judice appellationis acta concursus integra omnino producat, et judex, nisi illis visis et gravamine comperto, sententiam non pronunciet. Und nach folgender Entscheidung der h. Congregation des Concils: In concursu ad parochiales de mala relatione examinatorum cognosci non posse censuit S. Congregatio, nisi integra acta concursus essent allata. *In Lucana concursus die* 21. *Maii* 1803. Ebendaselbst.

rufene Richter ausschließlich aus dem vorgelegten Prüfungs-elaborate das Erkenntniß zu schöpfen, ob die Beschwerde des Appellanten gegründet sei oder nicht [1]).

1) Derselbe ebenda §. 11: Si quem clericorum forte contigerit appellare a mala relatione examinatorum, quorum cura unice versata fuerit in exquirenda doctrina, non facta imo eodemque tempore solerti etiam investigatione aliarum qualitatum, quae pastoris congruant officio: ordo judicii secum feret, ut etiam judex, ad quem provocatum fuit, in sola doctrinae indagine immoretur. Und §. 16. VI.: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine judex innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum.

Aus dem Prüfungselaborate muß sich jedenfalls ergeben, ob dem Appellanten durch Censurirung seines Wissens Unrecht geschehen sei oder nicht, wie P. Clemens XI. a. a. O. sagt: ex actis primi examinis gravamen doctrinae facile alioquin probare possunt. Denn es ergibt sich daraus entweder: der Appellant habe die ihm vorgelegten Fragen genügend beantwortet, und die Examinatoren erscheinen dann ein zu strenges, also ungerechtes Urtheil gefällt zu haben; oder es ergibt sich, der Appellant habe ungenügend geantwortet. Da aber eine ungenügende Antwort eben so sehr aus mangelhaftem Wissen als aus der Schwierigkeit der vorgelegten Fragen erklärt werden kann, so wird der angerufene Richter, dem die vorgelegten Fragen als zu schwierige erscheinen, dem Appellanten zur Constatirung seiner Kenntnisse eine neue Prüfung vor anderen, von dem Appellationsrichter zu ernennenden Synodalexaminatoren gewähren müssen.

Ein solcher Fall lag nach Pitonius (Francisci Mariae Pitonii Disceptationum Ecclesiasticarum Pars I. et II. Venetiis 1733. fol.) der Entscheidung der hl. Rota vor. Michael Gravina, Doctor der Theologie und Canonicus an einer Collegiatkirche in der Diöcese Syrakus, und präsentirt für die Propstei an derselben Kirche, die mit Seelsorge verbunden war, hatte sich am 21. Nov. 1696 der Prüfung zu Rom unterzogen und war von den römischen Examinatoren reprobirt worden, weil wie Pitonius (Discept. XIII. Ed. c. P. I. pag. 131) schreibt: tale fuit examen, quod neque practicaretur, si actum esset de Episcopatu; omnes enim puncti fuerunt cathedratici et ideales, quibus omnibus, licet ille optime respondisset, examinator qui interrogabat, proponebat casus nimis arduos et perdifficiles. Er appellirte nun an

β) Im Falle aber der Bewerber um eine Pfarrpfründe von den Examinatoren nicht seiner theologischen Kenntnisse wegen, sondern in Anbetracht der übrigen erforderlichen Eigenschaften reprobirt worden wäre, und er gegen diese Verwerfung den Recurs ergreift, so muß er seine Beschwerde vor dem angerufenen Richter schlechthin nur aus den von ihm vor der Prüfung beigebrachten Documenten erweisen[1]).

---

die hl. Rota, und es wurde ihm eine neue Prüfung gestattet — auf das Referat des Auditor Pitonius, welcher geltend machte: quia constat de positivo gravamine et mala relatione examinatorum, non solum quia concurrit modus examinandi acerrimus et insolitus, et interrogationibus et responsionibus aperte dignoscitur injustitia reprobationis, sed etiam quia agitur de viro litteratissimo, Canonico ecclesiae collegiatae et Doctore S. Theologiae, et qui fuit praecedenter ab ejus Ordinario approbatus ad curam animarum, et ad quaecunque beneficia curata, et praecipue ad hanc Praepositura; hoc enim stante relatio examinatorum redditur totaliter suspecta, et ab ea detur appellatio. — Immo concedendum videtur novum examen de jure, etiam quod non constaret de gravamine examinatorum, quia non cognoscitur ex uno examine, an quis revera sit doctus vel indoctus; sicut enim potest quis semel approbari, vel ex fortuna puncti sibi assignati in examine vel ex aliis causis; ita per contrarium quis potest semel reprobari vel ex arduitate puncti, vel ex sinistro modo examinandi, vel demum ex metu reverentiali, propter quem saepissime successit, viris alioquin doctissimis mente deperdi et alienari in illo instanti, in quo interrogantur. — Praesertim quia non debuerunt examinatores adeo rigorose procedere in examine, quando Praepositura non habet in se totalem curam animarum, dum ex lege erectionis Praepositus tenetur deputare duos Capellanos Curatos, qui exercent administrationem sacramentorum; certum est enim in his terminis non requiri tantam litteraturam, quanta requireretur in parocho, qui de per se solo omnia exercere teneretur, et regulariter residere in arbitrio judicis etc. l. c. pag. 131 s.

1) Encycl. P. Benedict XIV. vom 14. Dec. 1742. §. 16. VI.: Praeterea in ferenda sententia ac reparando gravamine idem judex

e) Stimmt der angerufene Richter dem reprobirenden Urtheile der Examinatoren bei, so wird einer weiteren Berufung an einen höhern Richter nicht Statt zu geben sein — nach Analogie des Appellationsrechtes gegen die Wahl des Bischofs (§. 22. n. 3. b.) und der Appellant bleibt reprobirt; verwirft aber der Appellationsrichter das von den Examinatoren gefällte Urtheil entweder allein auf Grund der Prüfungsacten oder auf Grund einer neuen Prüfung, der er den Appellanten unterwerfen zu sollen glaubte, so ist dieses approbirende Urtheil als das definitive anzusehen.

f) Es hat aber dieses dem Appellanten günstige Urtheil schlechthin keine andere Wirkung, als daß es die Makel der Untüchtigkeit zur Verwaltung des Kirchenamtes, welche ihm in Folge der Reprobation anklebte, tilgt [1].

---

innitatur solummodo probationibus ab actis elicitis tam respectu doctrinae quam aliorum meritorum. Quia vero a publica indictione usque ad diem habiti concursus tantum temporis intercessit, quantum satis fuit commode exhibendis necessariis juribus, attestationibus, requisitis aliisque meritorum documentis; idcirco, ut quaevis via fraudibus praecidatur, volumus ac districte mandamus, *ne* dictae attestationes, fides tam judiciales quam extrajudiciales et documenta quaecunque studiose conquisita *et post concursum*, ut ajunt, *expiscata ullo modo recipiantur.*

1) P. Benedict XIV. in s. Breve an den Erzb. v. Florenz: Doctores docent quoad appellantem a mala relatione examinatorum, ejus appellationem aut neque in devolutivo admitti, aut certe ad eum duntaxat finem, ut famae atque existimationi suae appellans consulere possit, amovendo notam ab examinatoribus sibi inustam.

Und *Garcias* l. c. pag. 175. n. 245: Istae declarationes, quae dicunt dare appellationem devolutivam a reprobatione examinatorum, intelliguntur ad effectum, ut reprobatus declaretur idoneus ad parochialem, et auferatur nota seu infamia ex reprobatione illicita.

α) War also der Appellant ein Concurrent, oder bewarb er sich um eine mittelst Concursprüfung (§. 6) zu besetzende Pfründe, so wird die Appellation des Reprobirten schlechthin keine suspensive Wirkung auf die durch den Bischof geschehene Besetzung der Pfründe mit dem Tüchtigeren unter den Approbirten äußern [1]); wohl aber

β) kann der durch den angerufenen Richter zur Verwaltung des erledigten Beneficiums, wenn dasselbe eine Pfründe des Laien- oder gemischten Patronates ist, tauglich Erklärte dasselbe erlangen, wenn die Präsentation desselben vom Patrone aufrecht erhalten wird [2]).

---

1) *Concil. Trident.* sess. 24. c. 18. de Reform.: In omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis de ecclesia provideatur, nec praedictorum examinatorum relationem, quo minus exsecutionem habeat, ulla devolutio aut appellatio . . impediat aut suspendat. Dafür sprechen noch folgende Entscheidungen der hl. Congregation des Concils: Congr. Conc. censuit a reprobatione examinatorum dari appellationem ad effectum devolutivum a die scientiae. In una *Urbinaten*. 4. Maii 1592. Et alia de 7. Aug. 1600: C. C. censuit, a reprobatione examinatorum, qui aliquem ex concurrentibus ad parochialem ecclesiam vacantem minus idoneum renunciarunt, dari appellationem ad effectum devolutivum, non autem suspensivum. Bei *Garcias* l. c. p. 175. n. 245.

2) *Garcias* de Beneficiis Part. IX. Cap. II. *De forma servanda in provisione parochialium* n. 245: Etiam in parochialibus juris patronatus laicorum puto dari appellationem praesentatis, quando unus solus est praesentatus nec habet locum concursus, a reprobatione examinatorum, a quo ex praesentatione habent jus ad parochialem.

E. Ueber die Dispens von der zur Besetzung der Seelsorgspfründen vorgeschriebenen Prüfung.

§. 24. Die vom Trienter Concil vorgeschriebene Prüfung ist die wesentliche Form der Besetzung von Curatpfründen.

Zum Schlusse unserer Erörterung erübrigt noch die Frage: ist das Bestehen der durch das Concil von Trient **Sess. 24. c. 18. de Reform.** angeordneten Prüfung zur Erlangung einer Seelsorgspfründe schlechthin nothwendig?

Wir glauben diese Frage aus folgenden Gründen bejahen zu müssen:

1) Ein Gesetz, das sich seinem Inhalte und Wortlaute nach als ein allgemein verbindliches ankündigt, ist schlechthin auch für Jedermann verpflichtend; und nur Jene können sich von der Beobachtung desselben loszählen, welche das Gesetz selbst ausdrücklich davon enthebt.

Als ein solches, für Bewerber um Curatbeneficien allgemein verpflichtendes Gesetz kündigt sich aber das Decret der Kirchenversammlung von Trient **Sess. 24. c. 18. de Reform.** seinem ganzen Inhalte und Wortlaute nach offen an, indem es die mit Erfolg bestandene Prüfung für Jedermann zur unerläßlichen Bedingung der Erlangung einer Curatpfründe macht: **In omnibus casibus non cuiquam alteri, quam uni ex praedictis examinatis et ab examinatoribus approbatis .. de ecclesia provideatur.**

Ja das Concil erklärt ausdrücklich alle und jede Besetzung einer Curatpfründe ohne vorläufige und auf die von ihm vorgeschriebene Weise

abgehaltene Prüfung für null und nichtig, und läßt durchaus keine Ausnahme, kein Privilegium und Indult dagegen gelten: Alias *provisiones omnes seu institutiones praeter supra dictam formam factae, surreptitiae esse censeantur;* non obstantibus huic decreto exemptionibus, indultis, privilegiis, praeventionibus, affectionibus, novis provisionibus, indultis concessis quibuscunque universitatibus, etiam ad certam summam, et aliis impedimentis quibuscunque.

Daher ist unzweifelhaft die vom Trienter Concil Sess. 24. c. 18. de Reform. vorgeschriebene Prüfung die nothwendige und wesentliche Form, die bei Besetzung von Seelsorgspfründen, soll dieselbe gültig sein, schlechthin beobachtet werden muß [1].

2) Trotz des so klaren, allgemein verpflichtenden Gesetzes, welches wie alle Reformdecrete der Kirchenversammlung von Trient, laut Bulle Pius IV. vom 18. Juli 1564, vom 1. Mai desselben Jahres an überall in Kraft treten sollte [2], geschah es dennoch in der nächstfolgenden

---

1) *Garcias* de Beneficiis P. IX. *De forma in provisione servanda.* c. 1. n. 1: Oportet in collatione et provisione beneficiorum observare formam a jure, statuto, consuetudine vel fundatione praescriptam, alias nulla erit; nam forma non servata actus corruit. Et c. 2. n. 1: In provisione parochialium observanda est forma praescripta a Concilio Tridentino Sess. 24. c. 18. de Reform. de examine per concursum. Ed. c. pag. 146 s.

2) Quia jure etiam cummuni sancitum est, ut constitutiones novae vim nonnisi post certum tempus obtineant, aequum nobis et justum visum est, praedicta decreta omnia ad dictam reformationem jusque positivum duntaxat spectantia, a Kalend. Maii proxime praeteriti omnes obligare coepisse, neque post eam diem excusationem cujusquam, quod ea ignoraverit, admittendam, atque ita apostolica

Zeit, daß Curatpfründen ohne alle oder doch ohne vorschriftsgemäß abgehaltene Prüfung vergeben wurden. Da erließ Pius V. seine berühmte Constitution *In conferendis beneficiis* vom 18. März 1567 und erklärte auf die unzweideutigste Weise die vom Concil von Trient verordnete Prüfung mit oder ohne Concurs als die für Jedermann vorgeschriebene unerläßliche Form zur gültigen Besetzung von Seelsorgspfründen [1]).

3) Es unterliegt sonach keinem Zweifel, daß die Verordnung des Tridentinum Sess. 24. c. 18. de Reform. für Jedermann verbindend sei, der eine Seelsorgspfründe

---

auctoritate declaramus ac definimus, et ab omnibus judicari debere mandamus atque statuimus.

1) §. 2. Quoniam res humanae semper in deterius prolabuntur, nisi sit qui eas retineat ac debitae exsecutioni demandet, et verendum sit, ne propter constitutionum hujusmodi transgressionem maximi abusus oriantur: Nos, ad quorum notitiam non sine gravi Nostra molestia pervenit, nonnullos ex venerabilibus fratribus Nostris archiepiscopis et episcopis ocurrente vacatione parochialium ecclesiarum eas nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Tridentino, vel etiam examine rite servato personis minus dignis . . contulisse et de eis providisse, volentes (quantum cum Deo possumus) hujusmodi ac etiam futuris periculis occurrere: §. 3. Eorundem praedecessorum Nostrorum constitutiones praefatas etiam innovando, auctoritate apostolica tenore praesentium *omnes et singulas collationes*, provisiones, institutiones *parochialium ecclesiarum* ab eisdem episcopis et archiepiscopis ac quibusvis aliis collatoribus tam ordinariis quam delegatis, etiam S. R. E. Cardinalibus ac sedis apostolicae legatis vel nunciis, *praeter et contra formam ab eodem Concilio Tridentino, praesertim in examine per concursum faciendo, praescriptam factas aut in futurum faciendas, nullas, irritas ac nullius roboris vel momenti fore et esse*, nullumque provisis jus aut titulum etiam coloratum possidendi praebere, et parochiales ecclesias hujusmodi, ut prius ante collationes hujusmodi vacabant, ex nunc vacare *statuimus, decernimus et declaramus*.

erhalten will. Demnach ist auch Niemand von dieser für alle und jede Bewerber um Curatpfründen vorgeschriebenen Prüfung für entbunden zu halten, außer denn das Concil selbst entbinde Jemanden ausdrücklich davon.

In dem betreffenden Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. wird eine solche Ausnahme nirgends statuirt; wohl aber erklärt die Kirchenversammlung Sess. 7. c. 13. de Reform. Jene, welche von Universitäten für Kirchenpfründen präsentirt, gewählt oder ernannt werden, für ausgenommen von der Verpflichtung, sich einer Prüfung der betreffenden Ordinariate zu unterwerfen [1]).

Es frägt sich daher, ob diese in der 7. Sitzung ausgesprochene Exemtion aufrecht stehe, troß dem daß im Beschluß c. 18. Sess. 24. keine Berufung auf jenes frühere Decret vorkommt, und schlechthin Niemand von der Concursprüfung für Curatpfründen losgezählt wird?

Es scheint uns unzweifelhaft, daß durch den spätern Beschluß, der in specie nur von Curatpfründen handelt, dem früheren, der alle Beneficien ohne Unterschied zum Gegenstande hat, nach der regula juris 34. Bonifaz VIII. *Generi per speciem derogatur* — derogirt worden sei; um so mehr als der Beschluß Sess. 24.

1) Praesentati seu electi vel nominati a quibusvis ecclesiasticis personis, etiam sedis apostolicae nuntiis, ad quaevis ecclesiastica beneficia non instituantur nec confirmentur, neque admittantur, etiam praetextu cujusvis privilegii seu consuetudinis etiam ab immemorabili tempore praescriptae, nisi fuerint prius a locorum ordinariis examinati et idonei reperti. Et nullus appellationis remedio se tueri possit, quo minus examen subire teneatur. Praesentatis tamen, electis seu nominatis ab universitatibus seu collegiis generalium studiorum exceptis.

c. 18. de Reform. alle demselben entgegenstehenden Privilegien aller und jeder Universitäten ausdrücklich aufhebt: Non obstantibus huic decreto exemptionibus, indultis, privilegiis, praeventionibus, affectionibus, novis provisionibus, indultis concessis quibuscunque universitatibus.

§. 25. Kann eine Dispens von der durch das Concil von Trient zur Besetzung von Curatpfründen vorgeschriebenen Prüfung Statt finden?

Wenn es außer Zweifel zu sein scheint, daß diese Frage in Folge des vorhergehenden §. verneint werden muß, so glauben wir insbesondere die Frage: ob die Bischöfe berechtiget seien, in besondern Fällen geistliche Bewerber um Curatpfründen von der durch das Tridentinum verordneten Prüfung zu entheben? aus folgenden Gründen ebenfalls verneinen zu müssen.

1) Daß den Bischöfen eine solche Berechtigung nicht proprio jure einwohnt, ergibt sich aus ihrer Stellung zu dem in Frage stehenden Gesetze. Die Tridentinische Vorschrift Sess. 24. c. 18. de Reform. ist unstreitig ein allgemeines Kirchengesetz, von der höchsten gesetzgebenden kirchlichen Autorität erflossen, und an welches deshalb jeder einzelne Bischof selbst gebunden, und zu dessen Handhabung er auf's Strengste verpflichtet ist [1]).

---

1) Mandamus autem in virtute sanctae obedientiae, et sub poenis a sacris canonibus constitutis, aliisque gravioribus, etiam privationis, arbitrio nostro infligendis, universis et singulis . . patriarchis, archiepiscopis, episcopis et aliis quibusvis ecclesiarum praelatis, cujuscunque status, gradus, ordinis et dignitatis sint, et etiamsi cardina-

Es ist aber ein unbestreitbarer Rechtsgrundsatz, daß der Gesetzgeber allein von seinem Gesetze dispensiren, der Untergebene aber von dem Gesetze des Obern nicht entbinden kann [1]). Daher steht es auch im Allgemeinen fest: die Bischöfe seien proprio jure nicht befugt, in besonderen Fällen Bewerber um Seelsorgspfründen von der durch die allgemeine Kirchenversammlung von Trient vorgeschriebenen Prüfung zu entheben.

2) Zwar wird von neueren Kirchenrechtslehrern mitunter der Satz aufgestellt: die Bischöfe seien auch von allgemeinen Kirchengesetzen zu entbinden berechtigt, im Falle der Zutritt zum apostolischen Stuhle verhindert ist,

---

latus honore praefulgeant, ut eadem decreta et statuta in ecclesiis suis, civitatibus et dioecesibus in judicio et extra judicium diligenter observent, et a subditis quisque suis, ad quos quomodolibet pertinet, inviolabiliter faciant observari; contradictores quoslibet et contumaces per sententias, censuras et poenas ecclesiasticas etiam iis ipsis decretis contentas appellatione postposita compescendo; invocato etiam, si opus fuerit, brachii saecularis auxilio. P. Pius IV. in der Confirmationsbulle vom 26. Januar 1564. — Dasselbe gilt von den durch den apostolischen Stuhl gegebenen Erläuterungen und näheren Bestimmungen des in Frage stehenden Gesetzes; denn P. Benedict XIV. schreibt in s. Encycl. vom 14. Dec. 1742. §. 18: Unum superest, ut proposita hactenus media debitae exsecutioni mandentur, eumque in scopum locorum ordinarii vigilantiam suam desiderari non patiantur. Ferendum quippe non esset ad nostri apostolatus auditum novas in diem deferri querelas ac summovendis abusibus novas implorari leges ab iis, qui jam praestitutas negligunt et contemnunt.

1) Dies allgemeine Rechtsprincip ist ausdrücklich aufgestellt c. 2. *de electione* in Clem. (I. 3.): Lex superioris per inferiorem tolli non potest. P. Benedict XIV. spricht dasselbe in s. Breve an die polnischen Bischöfe vom 29. Juni 1748 also aus: Romanus Pontifex est supra jus canonicum; et quilibet episcopus eo jure inferior est, proindeque illius legibus derogare nequit. Magn. *Bullarium* Rom. Luxemburg. Tom. XVII. pag. 232.

oder im Falle dringender Noth, welche nicht gestattet, sich an's Haupt der Kirche zu wenden.

Wie es immerhin um die Geltung dieses Satzes bestellt seyn mag [1]), er leidet keine Anwendung auf unsern Gegenstand. Denn wenn von Unzugänglichkeit des heiligen Stuhles für die Bischöfe Deutschlands, und insonderheit Oesterreichs, heut zu Tage überhaupt nicht die Rede sein kann, so dürfte ein dringender Nothfall, diesen oder jenen Bewerber um ein Curatbeneficium von dem Bestehen der vorgeschriebenen Prüfung zu befreien, zu den durch die Natur der Sache unmöglichen Dingen gehören. Denn ein dringender Nothfall von Seite des Bewerbers könnte nur in der physischen oder moralischen Unmöglichkeit desselben liegen, sich der Prüfung zu unterziehen; da aber die Eine wie die Andere ihn auch zur Erlangung des Beneficiums unfähig macht, so erscheint auch eine Dispens von der Prüfung, die ihm gewährt werden könnte, als eine moralisch unmögliche Sache.

3) Wenn von Andern geltend gemacht werden will,

---

1) Daß dieser Satz in seiner allgemeinen Fassung falsch und verwerflich ist, unterliegt keinem Zweifel; denn die specielle Anwendung desselben auf die durch das allgemeine Recht der Kirche aufgestellten trennenden Ehehindernisse des öffentlichen Rechtes ist durch die hl. Congregation des Concils am 13. März 1660 verworfen worden, und die Qualificatoren der hl. Inquisition haben über diesen Satz also geurtheilt: *Propositio asserens*, posse episcopum dispensare in publico impedimento matrimonii dirimente consanguinitatis pro matrimonio contrahendo, sive in articulo mortis, sive in alia urgentissima necessitate, in qua contrahentes non possint expectare dispensationem sedis apostolicae, *est falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa et seditiosa.* Deindeque S. Congregatio Concilii die 19. Januarii 1661 censuit: *mox exscriptam propositionem esse falsam et temerariam.* Bei N. Knopp kath. Eherecht. Regensburg 1852. 2. Bd. S. 194.

das in Frage stehende Recht sei den Bischöfen aus langer Gewohnheit, dasselbe auszuüben, erwachsen, und überhaupt sei den einzelnen Bestimmungen des Tridentinum in Betreff Sess. 24. c. 18. de Reform. durch die entgegengesetzte Gewohnheit derogirt worden; so muß dagegen bemerkt werden: die hier behauptete consuetudo contra legem, auch wenn das Bestehen und das derogirende Ansehen derselben erwiesen werden könnte [1]), gilt nichts, weil jede wider die Decrete des Concils von Trient laufende Gewohnheit in Vorhinein durch den apostolischen Stuhl als null und nichtig erklärt worden ist [2]).

---

1) Soll eine consuetudo contra legem Geltung gewinnen, so muß sie nach P. Benedict XIV. folgenden Anforderungen entsprechen: Quod porro dicimus, legem sive numquam receptam, sive receptam, contraria consuetudine deleri, intelligendum est, dummodo consuetudo ceteras habeat conditiones, quae a jure in ea exposcuntur, et primo quidem, ut sit rationabilis, hoc est neque juri divino, neque naturali contraria, nec expresse a jure reprobata aut in legislatoris contemptum invecta: deinde a majori communitatis parte libere et sponte sit inducta, pluribusque ac continuis actibus frequentata, animo legem tollendi, ac demum, ut adsit consensus legislatoris, non quidem expressus et personalis, sed consensus legalis et juridicus, qui nimirum jam habetur per leges et canones, omnem consuetudinem, populi moribus inductam, approbantes, eique vires tribuentes abrogandi legem. *De syn. dioec.* l. XIII. c. 5. n. 5. Ed. c. T. III. 284.

2) Durch Bestätigungsbulle P. Pius IV. vom 26. Jan. 1564. *Benedictus Deus.* Dies bestätigt P. Benedict XIV., der in seinen *Institution. ecclesiast.* Num. LX. 7. schreibt: Licet ejusmodi consuetudo constans haberetur, nihili tamen facienda esset, cum Tridentino Concilio apertissime repugnet .. Constitutio enim Pii IV. Pontificis, quae incipit *Benedictus Deus*, abrogat omnia, quae Tridentinae synodo contraria esse videantur; ideoque singula ejusdem concilii capita simul amplectitur, et nullius efficit momenti consuetudines, quae leges aliquas in iisdem capitibus praescriptas violent. *Benedicti* XIV. Opp. ed. Romae 1750. Tom. XI. pag. 402.

4) Wenn demnach die Bischöfe das Recht nicht haben, jure ordinario von der durch das Tridentinum vorgeschriebenen Prüfung zu dispensiren, so frägt es sich weiter, ob sie dazu jure delegato ermächtiget seien? Ein solcher Uebertrag des genannten Dispensationsrechtes an die Bischöfe kann nur von der Trienter Kirchenversammlung selbst, oder vom apostolischen Stuhle ausgehen.

Fragen wir, ob die eine oder andere Autorität den Bischöfen das erwähnte Recht wirklich übertragen hat, so finden wir zwar, daß das hl. Concil in der That an vielen Stellen die Bischöfe autorisirt hat, von seinen Vorschriften unter obwaltenden Umständen entweder potestate ordinaria oder tanquam delegati sedis apostolicae zu entbinden; aber in dem fraglichen Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. ermächtigt die Kirchenversammlung die Bischöfe auch nicht mit einer Sylbe, von der vorgeschriebenen Prüfung unter Umständen gänzlich Umgang zu nehmen. Die Bischöfe haben also das Recht, von allen jenen Anordnungen des Tridentinum, aber auch nur von diesen zu dispensiren, in Anbetracht deren ihnen dieses Recht vom Tridentinum selbst ausdrücklich zuerkannt ist. Die Befugniß demnach, gewisse Bewerber um Curatpfründen von der, von ihnen laut Vorschrift des Concils von Trient zu bestehenden Prüfung ganz zu entbinden, haben die Bischöfe nicht; denn auch der apostolische Stuhl verleiht ihnen bei Ertheilung der Triennalfacultät zur Bestellung von Prosynodal-Examinatoren ein Recht zur Dispens von dieser Prüfung nicht.

5) Diese Nichtbefugniß tritt überdies aus einer speciellen Bestimmung der Väter von Trient hervor, kraft deren der Ordinarius bei dem Vorhandensein ganz be-

sonderer schwieriger Verhältnisse, welche der Abhaltung eines öffentlichen Concurses im Wege stehen, ermächtigt wird, — nicht von der Concursprüfung gänzlich Umgang zu nehmen, sondern nur, unter Beobachtung aller wesentlichen Bestimmungen, anstatt der öffentlichen eine Privatprüfung vorzunehmen [1]). Hätte die Kirchenversammlung den Bischöfen die Befugniß einräumen wollen, unter gewissen Umständen diese und jene geistlichen Bewerber um Seelsorgspfründen gänzlich von der vorgeschriebenen Prüfung zu befreien, so würde sie diesen ihren Willen eben so deutlich ausgesprochen, als jene Umstände genau angegeben und die zu befreienden Bewerber bestimmt bezeichnet haben.

6) Der Umstand, daß dies von dem hl. Concil nicht geschehen ist, drängt uns zu der Frage: warum denn überhaupt in dem Decrete Sess. 24. c. 18. de Reform. von einer die Sache betreffenden Dispense gar keine Rede ist? Erschien es vielleicht der Kirchenversammlung als etwas ganz Unstatthaftes, eine Befreiung von der durch sie vorgeschriebenen Concursprüfung dann und wann eintreten zu lassen? Es scheint nicht anders. Denn wenn schon überhaupt von keinem Gesetzgeber erwartet werden kann, daß er gleich bei Erlassung eines streng und allge-

1) Si tamen adeo exigui reditus dictae parochialis fuerint, ut totius hujus examinationis operam non ferant, aut nemo sit, qui se examini quaerat subjicere, aut ob apertas factiones seu dissidia, quae in aliquibus locis reperiuntur, facile graviores rixae ac tumultus possint excitari: poterit ordinarius, si pro sua conscientia cum deputatorum consilio ita expedire arbitrabitur, hac forma omissa privatum aliud examen, ceteris tamen ut supra servatis, adhibere.

mein verbindenden Gesetzes Ausnahmen statuire [1]), so erschienen solche durch den Zweck, zu welchem das Tridentinum die Pfarrconcursprüfung vorschrieb, geradezu ausgeschlossen.

Diesen Zweck spricht das hl. Concil in den Eingangsworten seines Decretes: **Expedit maxime animarum saluti, a dignis atque idoneis parochis gubernari. Id ut diligentius ac rectius perficiatur, statuit sancta synodus etc.** auf's Deutlichste aus. Unwürdigen und untüchtigen Leuten die Seelsorge anvertrauen, heißt das Seelenheil der Gläubigen preisgeben und die Kirche ruiniren. Es gibt daher kein höheres Interesse und keine heiligere Obsorge für die regierenden Organe der Kirche, als die Wahl würdiger und tüchtiger Männer zur Verwaltung der Seelsorge.

Wenn auch das hl. Concil von Trient sich besonders gedrungen sah, dem nicht geringen damals herrschenden Verderben, welches die häufig ganz gewissenlose Besetzung der Seelsorgsämter angerichtet hatte, kräftig zu begegnen; so wollte es doch durch die von ihm ergriffene Maßregel

---

1) Das hl. Concil von Trient hat folgenden Hauptgrundsatz in Betreff der Dispensen Sess. 25. c. 18. de Reform. aufgestellt: Sicuti publice expedit legis vinculum quandoque relaxare, ut plenius evenientibus casibus et necessitatibus pro communi utilitate satisfiat: sic frequentius legem solvere, exemploque potius quam certo personarum rerumque delectu petentibus indulgere nihil aliud est, quam unicuique ad leges transgrediendas aditum aperire. Quapropter sciant universi, sacratissimos canones exacte ab omnibus, et, quoad ejus fieri poterit, indistincte observandos. Quodsi urgens justaque ratio et major quandoque utilitas postulaverit cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum, aliterque facta dispensatio surreptitia censeatur.

auch die Wiederkehr solchen Verderbens für immer verhüten, und für alle Zeit dafür sorgen, daß die Seelsorgspfründen auf die gewissenhafteste Weise nur mit würdigen und tüchtigen Individuen des weltgeistlichen Standes besetzt würden.

Diesen Zweck glaubte das Tridentinum auf keine andere Weise erreichen, und eine gewissenhafte Wahl würdiger und tüchtiger Männer zur Verwaltung der Seelsorge nicht besser sicherstellen zu können, als durch Vorschrift einer mittelst oder ohne Concurs abzuhaltenden Prüfung. Das Urtheil aber über die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Bewerber — das selbstredender Weise wichtigste Moment bei der ganzen Sache! — wollte die Kirchenversammlung nicht dem Ermessen eines Einzelnen, am allerwenigsten aber dem Befunde des Bischofs anheimgeben, weil besonders von der höchsten Autorität in der Diöcese auch der Schein jeder Partheilichkeit fern gehalten werden muß [1]).

Es erschien nichts geeigneter zur Fällung dieses Urtheils oder zur Prüfung der Bewerber, als ein aus competenten Männern gebildetes kirchliches Schwurgericht, dessen einzelne Glieder als Vertrauensmänner durch das Urtheil des auf der Synode versammelten Diöcesanklerus approbirt werden sollten.

1) Dies macht ausdrücklich der hl. Papst Pius V. in s. Constitution *In conferendis* als Grund geltend, aus dem er die Abhaltung auf's Strengste einschärft §. 2: Nos, ad quorum notitiam non sine gravi Nostra molestia pervenit, nonnullos ex archiepiscopis et episcopis, occurrente vacatione parochialium ecclesiarum, eas nullo aut minus rite servato examine, praesertim illo, quod per concursum fieri debet ex Concilio Tridentino, vel etiam rite servato, personis minus dignis, carnalitatis aut alium humanae passionis affectum, non rationis judicium sequentes, contulisse etc.

Aus dieser Bestimmung tritt aber auch der Grund hell hervor, welcher die Kirchenversammlung außer Stand setzte, den Bischof zu ermächtigen, geistliche Bewerber um Seelsorgspfründen von dieser Prüfung loszusprechen; denn da sie dem Bischofe allein nicht überließ, die Würdigkeit und Tüchtigkeit der Bewerber zu prüfen und zu beurtheilen, konnte sie demselben, ohne sich selbst zu widersprechen, auch nicht zugestehen, Jemanden von dieser Prüfung zu entbinden, d. h. ihn ohne alle Prüfung für würdig und tüchtig zu erklären.

7) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das hl. Concil von Trient die von ihm vorgeschriebene Prüfung zur wesentlichen und unerläßlichen Form der Besetzung von Curatpfründen gemacht hat; welche also schlechthin in keinem Falle außer Acht gesetzt werden darf, und auch dann nothwendig eingehalten werden muß, wenn sich ein wie immer und notorisch gelehrter, tüchtiger und verdienstvoller Geistliche um ein pfarrliches Beneficium bewirbt, — ja selbst wenn dies der Generalvicar des Bischofs wäre [1]).

8) Wenn wir überdies noch einen Blick auf die Gegenstände der Prüfung (§. 15) werfen, und in Anbetracht ziehen, daß es der Kirche bei Erledigung einer

---

1) Unde etiam ista forma omitti non potest, etiam si episcopus velit parochialem conferre personae quantumcunque et notorie doctae, idoneae et bene meritae. *Garcias* de Beneficiis P. IX. c. 2. n. 102. Ed. c. pag. 159.

Und: Unde etiam Congregatio Concilii censuit, quod episcopus vacante ecclesia parochiali debet servare formam examinis per concursum, licet eam velit *Vicario* conferre. *Idem* ibid. n. 103.

Pfarrpfründe nicht blos im Allgemeinen um einen würdigen und tüchtigen Seelsorger zu thun ist, sondern um einen Geistlichen, der gerade zur Verwaltung dieser Pfarrpfründe der Würdigste und Tüchtigste ist; so ergibt sich daraus noch um so mehr, daß die Kirche in keinem Falle auf das Mittel verzichten könne, durch dessen Anwendung ihr Wohl allein gesichert wird, nämlich auf die Prüfung, durch welche nicht nur die Würdigkeit und Tüchtigkeit des einen und andern Bewerbers zur Führung der Seelsorge im Allgemeinen, sondern die relative Befähigung der Einzelnen gerade zur Verwaltung dieser bestimmten Pfarrpfründe erhärtet werden soll.

Um so weniger kann ferner aus dem Grunde die Prüfung der Bewerber für Seelsorgspfründen nachgesehen werden, weil es sich bei derselben nicht blos um die doctrina [1]), sondern eben so sehr um die aetas, mores, prudentia, merita et alia ad vacantem ecclesiam gubernandam opportuna frägt, welche natürlicher Weise bei den Bewerbern nicht in gleichmäßigem Verhältnisse vorhanden sind, ja deren Eine oder die Andere bei Diesem oder Jenem oft gänzlich mangelt. So kann z. B. ein Bewerber in der doctrina vollkommen tüchtig sein; aber es gebricht ihm an der Unbescholtenheit des Wandels, oder an der mündlichen Lehrgabe, oder an der praktischen Gewandtheit und Klugheit zur Verwaltung der Seelsorge, und daher hat die hl. Congregation des Concils entschieden, daß sich selbst ein Doctor der Theologie oder des canonischen Rechtes im Falle der Bewerbung um eine Seelsorgs-

1) Die mißbräuchliche Dispensertheilung von der Concursprüfung stützt sich allein auf die falsche Voraussetzung, daß die theologischen Kenntnisse der Bewerber der alleinige Gegenstand dieser Prüfung seien; und weil die übrigen Gegenstände von selbst als indispensabel erscheinen, so betrifft die Dispens immer nur die wissenschaftliche Prüfung.

pfründe der durch das hl. Concil vorgeschriebenen Prüfung unterwerfen müsse [1]).

9) Wie wenig das hl. Concil von Trient den Bischöfen die Befugniß eingeräumt habe, Bewerber um Curatpfründen von der durch es vorgeschriebenen Prüfung zu befreien, lehren insbesondere die Verhandlungen der hl. Congregation des Concils über die an sie gebrachten, die Concursprüfung betreffenden Streitigkeiten. In keinem dieser Fälle tritt irgendwo ein den Bischöfen zustehendes Dispensationsrecht hervor; es könnte aber dasselbe, da das Tridentinum selbst diese Befugniß den Bischöfen nicht gewährt hat, ihnen nur durch die **S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres** zu Theil geworden sein. Diese wacht aber mit heiliger Sorgfalt über die genaue Beobachtung aller Tridentinischen Reformdecrete; und wenn sie dieselben auch in Anbetracht zwingender Zeit- und Ortsverhältnisse, denselben gemäß, modificirt, ist sie doch weit entfernt, auch nur Eines derselben gänzlich umgehen zu lassen [2]).

Die Bedeutung, welche das Tridentinische Decret Sess. 24. c. 18. de Reform. für Reform der Kirche unmittelbar nach dem Concil hatte, hat es noch heutiges Tages; und die Verwaltung der Seelsorgsämter würde überall in den besten Händen sein, wenn dies Kirchengesetz über Pfarrconcursprüfung nach Buchstabe und Geist allerorten genau befolgt würde.

---

1) Unde Congregatio Concilii censuit, quod Doctor sive Licentiatus in theologia, sive in jure canonico etiam in publica Universitate graduatus non excusatur ab examine, quando petit sibi provideri de aliqua ecclesia parochiali. *Garcias* l. c. n. 103.

2) Nam eadem S. Congregatio non modo Concilii Tridentini sententias interpretari sola potest; verum etiam diligentiam studiumque adhibere maximum debet, ut per universum orbem ecclesiastica disciplina integra conservetur. *Benedicti* XIV. Institution. eccles. Num. VII. 2. Opp. ed. c. pag. 37.

Dr. Ginzel,
Professor der Theol. in Leitmeritz.

2.

Die neuesten Verhandlungen über die speculative Theologie Dr. A. Günther's und seiner Schule.

Motto: Illi inter sese magna vi brachia tollunt.

Virgil.

Die im 1. Hefte des laufenden Jahrgangs der Theol. Quartalschrift niedergelegte Revision der neuesten Verhandlungen über den G.'schen Dualismus hatte sich, wie nicht anders zu erwarten stand, im dualistischen Lager keiner freundlichen Aufnahme zu erfreuen und es währte nicht lange, bis das bekannte „zweischneidige Schwert" blitzend aus der Scheide flog. Den Angriff eröffnete ein durch 2 Nummern sich fortspinnender Artikel der Wiener Kirchenzeitung (Nro. 15 und 21), welcher, ohne auf die Sache selbst einzugehen, mit etwas vornehmer Miene sich darauf beschränkt, dem Verfasser der Abhandlung in der Quartalschrift einige absurde Ansichten zu unterbreiten und sofort die nicht weniger ungereimten Consequenzen daraus zu ziehen. Die Diatribe könnte höchstens ein Lächeln abnöthigen, wenn es nicht, Alles in Erwägung genommen, sehr schwer hielte, ein unabsichtliches Mißverständniß bei deren Verfasser anzunehmen. Auf dieselbe folgte, in schwerer Rüstung einherschreitend, eine längere, gleich der erstern anonyme und nur mit K. vorgezeichnete Entgegnung in einer Beilage zu der „Lydia. Philosoph. Jahrbuch v.

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. 4. u. 5. (zugleich letzter) Jahrgg. Wien 1854." S. 623—656. Obwohl zweifelsohne zwei verschiedenen Federn entflossen, können doch beide Lucubrationen gleichmäßig als Muster cyclopischer Schreibart auch Solchen, welche die Sache selbst nicht interessirt, zur Beachtung empfohlen werden. Wir wollen uns indeß hiebei nicht länger aufhalten, nur den Wunsch können wir nicht ganz unterdrücken, daß diejenigen Schüler G.'s, welche den genialen Meister selbst in seiner Schreibweise nachahmen zu müssen glauben, doch vorerst auch um den Geist des Meisters sich bemühen sollten, dessen sprühender Glanz mit dem unholden Aeußeren einigermassen versöhnt.

Indem wir sofort zur Beleuchtung zunächst der in der Lydia niedergelegten Entgegnung übergehen, bemerken wir zum voraus, daß wir uns, um die Geduld des Lesers nicht zu ermüden, möglichster Kürze befleißen werden.

Hinsichtlich des eigentlichen Streitpunktes könnten wir einfach auf unsere frühere Abhandlung verweisen, wenn nicht die Beilage der Lydia eine neue Formel für den G.'schen Dualismus aufgestellt hätte, die wir nicht ganz unberücksichtigt lassen dürfen. Unser Gegner glaubt nämlich, das Endergebniß unserer Untersuchung „ebenso frey als treu" in folgende Formel fassen zu können: „(Geist + Seele) und Leib, ist Dogma, Geist und (Seele + Leib) ist Häresie." („Die Parenthesen deuten die Substanzeinheit an" S. 625.) Wir unsererseits hätten an dieser Formulirung nichts auszusetzen, wenn es sich nicht in der Folge herausstellte, daß Hr. K. unter Substanzeinheit eine substanzielle Ganzheit und Einheit zweier oder mehrerer, zwar nicht wesentlich verschiedener, aber doch an sich selber

substanzieller Factoren oder Theile versteht [1]). Die Richtigkeit dieser Definition von Substanzeinheit vorausgesetzt, finden wir es ganz begreiflich, daß Hr. K. die Formel: G + (S + L) für den G.'schen Dualismus zurückweist und an deren Stelle die Formel: G + (L = S) aufstellt [2]); aber auch er wird es nicht unbegreiflich finden, daß wir, unter obiger Voraussetzung, im Interesse des alten Dualismus, welchen unser Gegner den „Tübinger" zu nennen beliebt, gegen die Formel: (G + S) und L. protestiren und statt deren die andere: (G = S) und L. in Vorschlag bringen, sofern dieselbe den Gedanken ausdrückt, daß der Geist als solcher vermöge einer seiner Potenzen sich als belebendes Princip = Seele zum Leibe verhält.

Dieses vorausgeschickt folgen wir nunmehr Hr. K., der Alles vornehm ignorirend, was zur Begründung des alten Dualismus aus mehreren Concilien und Kirchenvätern von uns beigebracht worden ist, allein die betreffenden Canones der 8. und 15. öcumen. Synode, die allerdings den Ausschlag geben, „etwas schärfer ins Auge zu fassen" verspricht. Wer indessen dieser Ankündigung vertrauend neue Aufschlüsse über den berühmten 10. Canon der 8. Synode erwartete, würde sich alsbald bitter enttäuscht sehen. Von dem fraglichen Canon ist nur beiläufig

---

1) So seien, bemerkt er S. 629, Quecksilber und Schwefel zwei substanzielle, nicht aber wesentlich verschiedene Factoren des Zinobers, weil beide dem Naturleben anheimfallen.

2) „Da, wie er sagt, (nach G.) der menschliche Leib an sich = Seele und die menschliche Seele für sich = Leib ist, oder vielmehr beide zusammen nur den Bruchtheil der Natursubstanz ausmachen, der — als Seele sich leiblich veräußert, um — was außer ihm in der Natur ist — Sich (und dann dem Geiste) zu verinnern." S. 653.

die Rede — in einem „Zusatz zu S. 635", der sich in dem Verzeichnisse der sinnstörenden Druckfehler S. X. vorfindet; dagegen wird der volle Raum von 10 Seiten zur Ausführung eines Stratagems benützt, das da und dort vielleicht seinen Zweck erreichen könnte, wenn es nicht allzu plump angelegt wäre. Diese Kriegslist besteht darin, daß Hr. K. der Spitze unserer an den beregten Canon sich anschließenden Argumentation gegen den G.'schen Dualismus gar vorsichtig ausweicht, wobei er sich den Schein zu geben versteht, als hätte er sie gar nicht bemerkt, statt dessen aber mit siegverkündendem Ungestüme und mit Aufgebot aller rhetorischen Mittel, die geeignet sind, einem nicht gehörig unterrichteten Publikum zu imponiren, auf einen Punkt sich wirft, der von ganz untergeordneter Bedeutung ist und den wir ihm, ohne Gefährdung unserer Conclusion, unbedenklich preisgeben könnten. Wir hatten nämlich gegen Dr. Knoodt, der S. 37 seiner „Offenen Briefe" die apollinarische Trichotomie „als die Lehre von 3 wesentlich von einander verschiedenen Factoren des Menschenwesens" definirt hatte, den Beweis der Unrichtigkeit dieser Behauptung geführt, unsere eigene Ansicht aber dahin ausgesprochen, daß Apollinaris keine Trichotomie in dem eben bezeichneten eigentlichen und strengen Sinne des Wortes aufgestellt, vielmehr die alogische Seele in Substanzeinheit mit dem Leibe gedacht habe (vgl. S. 22 und S. 56 Anm.). Das erstere nun räumt uns Hr. K. ohne weiteres ein, indem er die angeführten Worte Knoodt's für einen Schreibfehler (!) — sollte heißen: 3 substanzielle Factoren — erklärt [1]). Das zweite betreffend sucht

1) S. 628 f. Er fügt bei: „In allem Ernste behaupten: das Alterthum — das griechische wie das christliche — habe in seiner An-

unser Gegner mit einer Phalanx von Machtsprüchen, wodurch die schwierigsten Fragen über die antike Anthropologie brevi manu zu ihrer endgiltigen Lösung geführt werden, den Nachweis zu liefern, daß die Anthropologie des Apollinaris trichotomisch im eigentlichen Sinne gewesen, daß ihm mit anderen Worten „Geist, Seele und Leib des Menschen recht eigentlich als 3 substanzielle Theile einer substanziellen Einheit" gegolten haben. Es wäre nicht uninteressant, Hrn. K. auf dieses rein philosophische Gebiet zu folgen und seine dahin einschlägigen kategorischen Behauptungen einer einläßlichen Kritik zu unterziehen; indessen ist hiezu weder ein genügender Grund vorhanden, noch auch hier der passende Ort, dem Diversions-Manövre unseres Gegners die verdiente Würdigung angedeihen zu lassen. Denn gesetzt einmal, wir wären genöthigt, Hrn.

---

thropologie 3 wesentlich verschiedene Factoren gelehrt, kann sicherlich Niemanden weniger, als der güntherischen Schule einfallen, da gerade sie an ihrem Meister vor allem rühmt: daß er zuerst den Gedanken von wesentlicher Verschiedenheit (zwischen Geist und Natur) in die Anthropologie, und hiemit in alle Wissenschaft eingeführt." Wie indeß hiemit die Behauptungen auf S. 635, nach Aristoteles sei die Psyche von der Hyle, und S. X., nach der 8. Synode sei der Geist vom Leibe im Menschen wesentlich verschieden, in Einklang zu bringen seien, vermögen wir nicht einzusehen und benützen daher diesen offenen Widerspruch als eine Art Trostgrund gegen die S. 634 eingeschaltete Anschuldigung, daß in unserer Abhandlung nicht selten Text und Note einander widersprechen und im Texte selbst Widersprüche sich vorfinden. Hrn. K. hat es leider nicht gefallen, diese angeblichen Widersprüche deutlicher zu bezeichnen. Wir bedauern dieß um so mehr, als es uns trotz alles Nachforschens nicht hat gelingen wollen, denselben auf die Spur zu kommen, und als wir vollens daran verzweifeln müssen, uns an Sagacität mit Hrn. K. messen zu können, nachdem dessen Scharfsinn die überraschende Entdeckung gemacht, daß an jener Abhandlung eigentlich „zwei Hände gearbeitet, wovon die eine den Zettel, die andere den Einschlag geliefert habe, beides aber in gleicher Weise Schofel ist."

K. den streng trichotomischen Charakter des Apollinarismus einzuräumen, wie wir dieß schon früher S. 57 ff. Baltzer'n gegenüber hypothetisch gethan haben, was wäre damit für den G.'schen Dualismus gewonnen? Lediglich nichts, wie dieß S. 59 f. der Abhandlung nachgewiesen worden — eine Stelle, in welcher, für Jedermann sichtlich, der Nerv unserer ganzen Argumentation liegt, den aber Hr. K., wie schon gesagt, auch nicht einmal leise berührt hat. Nicht die Beantwortung der Frage nämlich, ob „die Lehre des Apollinaris den trichotomischen Charakter an sich trage", nicht das ist es, was über die Auffassung des dogmatischen Canons der 8. Synode entscheidet, wie Hr. K. glaubt oder wenigstens glauben machen will, und nicht dieser trichotomische Charakter ist es daher, welchen wir nach der Angabe von K., der die eben citirten Stellen unserer Abhandlung gar nicht gelesen zu haben scheint, im Interesse unserer Auffassung „mordaciter in Abrede zu stellen" genöthigt sind. Was allein entscheidet, ist augenfällig die Beantwortung der Frage, ob die Worte des fraglichen Canons: *μιαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον* — gegen den Manichäismus, wie dieß vordem von den Güntherianern in wohl berechneter Einstimmigkeit behauptet worden ist, oder aber gegen den von Photius erneuerten Apollinarismus gerichtet seien? vgl. S. 47.

Nun räumt aber Hr. K., so schwer ihm dieß auch fällt, in dem bereits belobten Zusatze S. X. selber ein, daß es „allerdings wahrscheinlicher sei", der an Photius verdammte Seelendualismus sei der der neuplatonischen (apollinarischen) Trichotomie gewesen. Wir unsererseits haben um so mehr das Recht, von dieser Concession Act

zu nehmen, als wir den ausreichenden und wenigstens bisher nicht angefochtenen Beweis dafür auf S. 48—54 geführt zu haben glauben. Nunmehr aber können wir von einem sicheren Fundamente aus weiter schreiten. Wir knüpfen an die Bemerkung an, die Hr. K. seinem Zugeständnisse unmittelbar folgen läßt. „Und fragt es sich, fährt er fort, was die Kirche als ihre Lehre hier ausgesprochen? so läßt sich darauf mit Gewißheit nur so viel antworten: sie lehrte den Dualismus von Geist und Leib im Menschen, und daß diese als Substanzen wesentlich von einander verschieden sind, ohne sich in eine nähere Bestimmung ihrer proprietates und operationes einzulassen, so zwar, daß hier weder die Formel G + (S + L) noch die andere (G + S) + L, sondern lediglich nur die Formel G + L für den kirchlichen Dualismus geltend gemacht werden kann.“ Lassen wir das letztere vorläufig dahingestellt, so sind wir weit entfernt, in Abrede zu stellen, daß die Synode eine substanzielle Zweiheit im Menschen gelehrt und daß sich dieselbe über die Funktionen der 1 Seele ihrem Leibe gegenüber ausdrücklich nicht erklärt habe, obwohl wir daran festhalten, daß mit der Lehre von 1 Seele die weitere von der Belebung des Leibes durch diese Seele als Corollar zusammenhänge. Das aber bestreiten wir mit aller Entschiedenheit, daß der in Rede stehende Canon nur dieß besagen, nur die Substanzen-Dualität im Menschen declariren wolle. Wäre die manichäische Dyas von Geistseelen das Object des Anathems, dann allerdings wäre sein Sinn nur der: nicht 2 geistige Seelen, blos eine geistige (λογικὴ καὶ νοερά) dürfen im Menschen angenommen werden, und der G.'sche Dualismus bliebe von dieser Conciliarent-

scheidung unberührt. Hat dagegen, wie bereits zugegeben worden, der fragliche Canon die apollinaristische Lehre von der Coexistenz 2 Seelen im Menschen im Auge, wovon die eine eine geistige (νοῦς), die andere Leibseele (ψυχὴ ζωτικὴ, φυτικὴ, ἄλογος) ist, so ist ja ganz unläugbar, daß das Concil durch seine Erklärung, der Mensch habe nur Eine, die geistige, vernünftige Seele, unmittelbar die Annahme einer zweiten, ungeistigen Seele neben der geistigen, und nur mittelbar auch die trichotomische Ansicht verworfen hat, insofern diese mit jener von selber fällt. Es nützt deßhalb den Güntherianern nichts, die apollinarische Trichotomie gleichsam als Schild vorzuhalten. Diese und nur sie wäre allerdings als reprobirt zu betrachten, wenn sich die Synode statt ihrer wirklichen Worte etwa der anderen, unbestimmteren bedient hätte, der Mensch bestehe ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος (G + L). Allein diese Voraussetzung trifft eben nicht zu, und mag sich daher die günther'sche Anthropologie von der apollinarischen, den streng trichotomischen Charakter der letzteren selbst zugegeben, in allem Uebrigen sehr wesentlich unterscheiden, in dem 1 Punkte trifft sie jedenfalls mit dieser zusammen, daß auch sie 2 Seelen (Geistseele und Leibseele) lehrt, ja sie geht sogar über die apollinarische Theorie dadurch noch hinaus, daß sie der Leibseele ein eigenes Denken vindicirt. Fragt es sich somit, um wieder mit Hr. K. zu sprechen, was die Kirche in jenem Canon als ihre Lehre ausgesprochen, so läßt sich mit Gewißheit nicht blos so viel antworten, als Hr. K. geantwortet hat, sondern noch etwas mehr. Worin aber dieses Mehr bestehe, springt von selbst in die Augen, und wir wiederholen daher, was wir S. 60 ausgesprochen: Hat ein

öcumen. Concil die Lehre von 2 Seelen mit dem Banne belegt und die Lehre von 1 Seele mit der näheren Bestimmung, daß diese eine vernünftige und geistige sei, zum Dogma erhoben, so wissen wir, was wir von einer „Schulansicht" zu halten haben, welche verwirft, was das Concil statuirt, und statuirt, was das Concil verwirft [1]).

---

1) Dem aufmerksamen Leser kann nicht entgangen sein, daß die vorstehende Ausführung in der Hauptsache nur eine summarische Recapitulation des in der früheren Abhandlung ausführlich Entwickelten ist. Der Gang der Demonstration ist hier wie dort derselbe: die 8. Synode verwirft nicht den manichäischen Seelendualismus, sondern die apollinar. Lehre von einer doppelten: Geistseele und Leibseele; ihr Anathem trifft folglich auch die neuere dualistische Theorie, selbst angenommen, daß die apollinarische streng trichotomisch sollte gewesen sein, was aber aus verschiedenen Gründen als sehr unwahrscheinlich erscheint. Was sollen wir nun darüber sagen, wenn Hr. K. S. 626 f. unsre Beweisführung folgendermaßen summirt: „So lautet seine Argumentation": „„Photius lehrte wahrscheinlich""; „ferner": „„Apollinaris adoptirte wahrscheinlich die philonische Theorie, die mit der aristotelischen nahe verwandt war; es ist also unläugbar, daß die Kirche auf dem IV. const. Concil an Photius nicht eine Trichotomie im eigentlichen Sinne, sondern die aristotelische Dichotomie — als Häresie verdammt habe" u. s. f. „Es ist überflüssig, setzt Hr. K. hinzu, etwas über die Logik dieses Schlusses vom Wahrscheinlichen auf die Gewißheit zu bemerken. Aber — was wird Rom sagen, wenn es erfahren sollte: daß man an einer katholischen Universität Deutschlands in solcher Weise — das aus einer vielgliedrigen Kette von Wahrscheinlichkeiten Erschlossene ... zum Dogma, folglich dieses selber zur Wahrscheinlichkeit macht?! So Hr. K. Wir bemerken hiegegen in aller Ruhe, so schwer diese fällt, Folgendes. Die mit Anführungszeichen citirte Aeußerung über Photius findet sich wörtlich nirgends vor. S. 53 erklärten wir es allerdings als „im höchsten Grade unwahrscheinlich", daß Photius seine Lehre von der manichäischen Häresie sollte erborgt haben — aus einem dort angegebenen Grunde. Allein diesem einen Grunde folgen 3 weitere auf dem Fuße nach, welche die Unwahrscheinlichkeit zur Gewißheit des Gegentheils erheben. Ferner: das „wahrscheinlich" in Rücksicht auf Apollinaris (S. 21) bezieht sich, wie sich Jedermann durch den Augenschein überzeugen kann, nicht auf seine Lehre, sondern auf die Quelle, aus der er dieselbe geschöpft

So steht demnach unser früher gewonnenes Ergebniß unerschüttert fest und die Trichotomie des Apollinaris, die entweder auf Grund schlauer Berechnung, oder in Folge eines unbegreiflichen Mißverständnisses als Sturmbock gegen dasselbe hat gebraucht werden wollen, hat sich von neuem als völlig unschädlich erwiesen.

Zu der Definition des Vienner Concils übergehend, derzufolge die **substantia animae rationalis s. intellectualis vere ac per se humani corporis forma** und die Bestreitung dieser Lehre Häresie ist — stellen wir von neuem den hermeneutischen Canon auf, daß die Bedeutung der längst obsolet gewordenen Ausdrücke, deren sich das Concil zur Formulirung seiner Lehre bedient, aus dem damaligen theologischen Sprachgebrauche ermittelt und der so ermittelte Sinn als der authentische des Conciliarausspruchs so lange betrachtet werden muß, als nicht eine evidente Nöthigung, in vorliegendem Falle von demselben abzugehen, erwiesen ist. Wir haben nun bereits mittelst einer mit leichter Mühe um's Zehnfache vermehrbaren Reihe von Stellen zweier fast unmittelbarer Zeitgenossen des 15. allgemeinen Concils, des hl. Thomas und Duns Scotus, der großen Stimmführer des theologischen Bewußtseins der damaligen Zeit, welche trotz ihres sonstigen Antagonismus hier einträchtig Hand in Hand gehen, den Nachweis geführt, daß der aus den

haben mag. Außerdem haben wir S. 59 deutlich genug zu verstehen gegeben, daß es für unsern Zweck uns völlig gleichgiltig sein kann, ob Apollinaris und mit ihm Photius Trichotomisten im strengen Sinne des Wortes gewesen seien oder nicht. Welche Stirne wird demnach dazu erfordert, um in dem Tone apodictischer Sicherheit behaupten zu können, wir hätten unser Schlußergebniß, das Dogma, mittelst einer Kette von „Wahrscheinlichkeiten" gewonnen!

aristotelischen Schriften entlehnte Ausdruck: anima-forma corporis nichts anderes bedeute als: die Seele (der Geist) ist das Sein und Leben gebende Princip des (menschlichen) Leibes. Dieser Sinn des Ausdrucks ist so gut verbürgt, so sicher constatirt, daß wir Alles eher als den Versuch erwartet hätten, denselben in Frage zu stellen. Gleichwohl hat Hr. K. einen Versuch dazu gemacht, aber — einen äußerst schwachen. Um die wahre Meinung des hl. Thomas kennen zu lernen, werden wir von diesem selbst, der doch gewiß als der zuverlässigste Interpret seiner eigenen Worte angesehen werden muß, hinweg an — Dante's Fegfeuer (Gesang XXV. V. 60—73) verwiesen. Die Pointe der längeren Stelle liegt in den Worten: „Wenn Bildung das Gehirn der Frucht empfahn, kehrt, froh ob der Natur kunstvollem Werke, zu ihr der Schöpfer sich und haucht den Geist, den neuen Geist ihr ein, von solcher Stärke, daß er, was thätig ist dort, an sich reißt und mit ihm sich vereint zu Einer Seele (che cio, che truova attivo quivi, tira in sua sustanzia e fassi un' alma sola), die lebt und fühlt und in sich wogt und kreist." „Es ist dieß, setzt Hr. K. S. 647 hinzu, eine durchaus treue Reproduktion der thomistischen Lehre vom Menschen." Allein darin irrt sich Hr. K., indem ihm entgangen ist, was schon einer der Commentatoren Dante's bemerkt hat (vgl. die Edit. Venezia 1772, col comento del M. R. P. Pompeo Venturi S. J. t. II. p. 218), daß hier Dante eine für aristotelisch gehaltene Ansicht von der Succession der Seelen und ihrem Verhältnisse zu einander adoptirt hat, welche vom hl. Thomas qu. 76, art. 3 und qu. 118, art. 2 ausdrücklich bekämpft wird. Nach Thomas ist weder die sensitive Seele eine potenzirte vege-

tative, sondern eine neue Setzung, noch nimmt die intellective Seele die sensitive in sich auf, sondern sie verdrängt dieselbe und tritt, da ihr als einer Form höherer Art alle virtutes der niederen Formen von Hause aus eignen, in die Funktionen derselben ein [1]). Und eben

1) Summ. l. c. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva ... Sic anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. ... Prius embrio habet animam, quae est sensitiva tantum, *qua ablata*, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva. (Einige Thomisten nahmen diese Ansicht nicht an, sondern ließen den menschlichen Fötus von Anfang an nur von der vernünftigen Seele belebt sein.) Besonders helles Licht über die Anschauung des hl. Thomas verbreitet der angezogene art. II. der qu. 118. Alii dicunt, sagt er dort, quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, post modum per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, sc. Dei de foris illustrantis. Er widerlegt sofort diese Ansicht und spricht seine eigene dahin aus: Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen, quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius ... Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. Vgl. Tractat. de unit. intell. c. Averr.: Non inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem, quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde etiam anima intellectiva, quamvis sit ab exteriore agente, habet tamen virtutes, quas habent anima vegetativa et sensitiva etc. Aehnlich noch an mehreren Stellen. Hieraus kann man zugleich abnehmen, welches Unrecht gegen Thomas Dr. Trebisch begeht, wenn er (in einer von Knoodt I. S. 39. not. belobten Stelle) dem gefeierten Lehrer der Kirche voll hämischen Spottes die Vorstellung unterschiebt, daß die vernünftige Seele, sobald sie zur Thüre hereintrete, die vor ihr vorhandene sensitive verschlinge, hinabschlucke; dieses Verdauungswerk müsse aber nicht glücklich von sich gegangen sein &c.

das beweist wieder unwidersprechlich, daß Thomas die vernünftige Seele als Lebensprincip des Leibes gedacht hat. Was daher Hrn. K. zu der Behauptung berechtige, auch bei St. Thomas habe der Satz: anima-forma corporis, keine andere Bedeutung gehabt als die: es gehöre wesentlich zum Begriffe des menschlichen Leibes — für einen Geist zu sein, oder: dieser constituire mit jenem eine Wesenseinheit (S. 648), ist schlechterdings nicht abzusehen, so lange nicht Hr. K. förmliche Retractationen vom hl. Thomas beizubringen vermag [1]).

So wäre denn der von uns vertretene Sinn des in Frage stehenden Terminus wenigstens von dieser Seite her gesichert. Immerhin räumen wir bereitwillig ein, daß auch noch ein anderer Weg eingeschlagen werden kann, um den authentischen Sinn desselben zu ermitteln, die Beziehung nämlich auf die häretische Lehre, gegen welche die Sentenz der Synode erlassen ist; ja noch mehr, wir geben zu, daß, wofern gezeigt werden kann, jene Be-

1) An das Citat aus Dante knüpft Hr. K. die Bemerkung, wir setzten ohne weiteres voraus, Thomas habe die Materie in rein aristotelischem Sinne als etwas an sich Bestimmungsloses gedacht. „Wäre unserem Dogmenfabrikanten, heißt es weiter, nur die Lehre von der Creation noch rechtzeitig eingefallen, an welche Thomas doch gewiß geglaubt (wirklich!), er hätte unterlassen, letzterem einen solchen Irrthum zuzumuthen.“ Hr. K. scheint hier in der Eile falsch gesehen zu haben. Wir sprachen allerdings S. 66. not. 1. von einer ursprünglichen Unbestimmtheit der Materie im aristotelischen Systeme, haben aber weder dort noch sonstwo mit einem Worte angedeutet, daß jener aristotelische Lehrsatz von der „schlechthinigen Unbestimmtheit der materia prima“ von Thomas ohne weiteres adoptirt worden sei. Daß sich indeß Thomas denselben mit einer Beschränkung angeeignet habe und welches diese Beschränkung sei, erhellt aus einer von K. selbst angeführten Stelle Tract. de Verit. Qu. III. art. 5. ad 1.

ziehung lasse die herkömmliche Bedeutung des fraglichen Terminus nicht zu, schließe sie vielmehr als eine unmögliche, unstatthafte aus, diese ohneweiters müßte preisgegeben werden. Dieses Zugeständniß ist jedoch striete zu fassen. In dem gleichfalls möglichen Falle nämlich, daß die censurirte Irrlehre, während sie die Anwendung der vollen Bedeutung des Ausdrucks forma auf sich zuläßt, doch auch die Möglichkeit einer beschränkteren Anwendung desselben nicht ausschließt, in diesem Falle stünde die Präsumtion offenbar für die allgemein übliche volle Bedeutung jenes Ausdrucks, und es dürfte von ihr ohne dringenden Grund nicht abgegangen werden. Erläutern wir dieß an einem Beispiele. Angenommen, die Declaration des Concils sei gegen eine Lehre gerichtet, welche nebst der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele, und im Zusammenhange hiemit, auch die wesentliche Zusammengehörigkeit der vernünftigen Seele und des Menschenwesens läugnete, so wäre es eine durch nichts zu rechtfertigende Willführ, wollte man die Erklärung des Concils: anima rationalis vere ac per se et essentialiter forma corporis humani — ausschließlich auf die wesentliche Zusammengehörigkeit von Geist und Leib, nicht aber zugleich auf die Belebung dieses durch jenen deuten, da doch diese Belebung, wie gezeigt worden, die herkömmliche fundamentale Bedeutung des Wortes forma ist und mit ihr die berührte Zusammengehörigkeit nicht blos nicht negirt, sondern in ihr vielmehr involvirt ist. Das ist aber genau unser Fall. Das Anathem der 15. Synode ist bekanntlich gegen Johannes von Oliva (auch Joh. Petri genannt) geschleudert, welcher nebst einer, wie es scheint,

nicht unbedeutenden Anzahl seiner Zeitgenossen, die Lehre des arabischen Philosophen Averroes sich angeeignet hatte. Diese Lehre aber lautete, wie bereits S. 69 f. angegeben worden, dahin, daß die sensitiven Kräfte nicht der vernünftigen Seele angehören, sondern Kräfte einer aus der Potenz der Materie entwickelten sensitiven Form seien, welche letztere die Form des Körpers sei. Die geistige Seele aber sei der Substanz nach vom Körper getrennt (substantiam secundum esse a corpore separatam) und verbinde sich mit dem Menschen durch Mittheilung ihrer Thätigkeit; sie verhalte sich zur sinnlichen Seele oder, wie eine Fraction jener christlichen Averroisten nach dem Berichte des hl. Thomas die Sache gewendet hat, zu dem bloßen Körper, wie der Schiffer zum Schiffe, als motor, und in diesem Sinne gaben sie zu, daß die anima rationalis *aliquo modo* corpori unitur ut forma. (Duns Scotus l. c. Thom. Aquin. de unitat. intellectus contra Averroystas an mehreren Stellen.) Damit verbanden sie den Irrthum, daß der intellectus in allen Menschen nur Einer sei — ein Irrthum, der vom Vienner Concil ausdrücklich nicht, wohl aber vom V. Lateranconcil i. J. 1513 berücksichtigt und verurtheilt worden ist [1]). In dieser Weise haben wir schon früher die averroistische Lehre charakterisirt, und was Hr. K. S. 638 f. noch weiter aus dem „ehrlichen Rixner"

1) Der Widerlegung dieser Lehre ist auch der angezogene Tractat des hl. Thomas gewidmet. Sein Beweisverfahren ist dieses, daß er zeigt, der intellectus oder die anima intellectiva sei nichts von der Seele Getrenntes, s o n d e r n d e r S u b s t a n z n a c h m i t i h r e i n s u n d d i e w a h r e u n d e i g e n t l i c h e F o r m d e s m e n s c h l i c h e n L e i b e s — in dem bekannten Sinne. Beide Sätze sind dem hl. Thomas fast tautologische Bestimmungen, und mit ihnen ist die individuelle Verschiedenheit der Menschengeister von selbst gegeben.

anführt, kann nur zur Bestätigung dienen, daß uns Scotus und Thomas recht berichtet haben. Die averroistische Irrlehre bot demzufolge eine doppelte Seite dar: sie behauptete die Trennung der vernünftigen Seele (des intellectus) von der psychisch belebten Leiblichkeit, genauer von der den Leib belebenden Psyche, der Substanz nach und statuirte ein blos dynamisches Verhältniß jener zu dieser und sie läugnete (im Zusammenhange damit), daß die vernünftige Seele das belebende Princip (die Form) des Leibes sei. Das Concil, das hierüber zu entscheiden hatte, konnte sofort entweder blos die erstere Annahme verwerfen und ihr gegenüber aussprechen, daß die vernünftige Seele in unzertrennlicher Verbindung mit dem sinnlichen Wesen des Menschen stehe (inseparabiliter uniri) oder genauer, daß sie ein wesentlicher Bestandtheil des Menschenwesens sei. Damit hätte es die Frage nach dem Princip der Belebung des Leibes offen gelassen, und es könnte diese Frage möglicherweise im G.'schen Sinne beantwortet werden. Oder aber die Synode zog auch die letztere Frage in den Bereich ihrer Entscheidung und bestätigte die damals innerhalb der Kirche allgemein recipirte Ansicht von der Belebung des Leibes durch die vernünftige Seele, worin dann zugleich die Verwerfung der zuerst genannten Irrlehre involvirt war. Das letztere aber, schließen wir weiter, muß unfehlbar angenommen werden, wofern sich die Synode zur Formulirung des kirchlichen Glaubensinhaltes eines Terminus bedient hat, der zu damaliger Zeit allgemein in der Bedeutung „Lebensprincip" verstanden wurde, weil, falls ihn die Synode in einem anderen Sinne, etwa in der vagen Bedeutung von „Lebensbedingung" oder etwas Aehnlichem hätte verstanden wissen wollen, ein all-

gemeines Mißverständniß ihrer wahren Meinung nicht blos nahegelegt, sondern recht absichtlich wäre hervorgerufen und unvermeidlich gemacht worden [1]). Nun hat sich aber das Concil eines solchen Ausdruckes bedient. — Die Conclusion überlassen wir, wie billig, dem Leser, sowie auch das Urtheil über die obstinate Behauptung unseres Gegners: „die Kirche habe an Joh. von Oliva nur den Irrthum: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam verworfen.“ (S. 645.)

Doch übereilen wir uns nicht. Hr. K. hat Beweismittel im Rückhalte, aus denen die Richtigkeit seiner Auffassung „sonnenklar“ hervorgehen soll. Er hat dieselben

1) Gegen diese Einsicht hat sich selbst Hr. K. nicht gänzlich verschließen können. Er räumt (S. 570 f.) ein, daß die Synode beim Gebrauche des Ausdrucks forma an die (ihm jetzt obtrudirte) Bedeutung = Lebensbedingung, im Unterschiede von Lebensprincip, nicht gedacht habe und diese Unterscheidung von der hörenden Kirche auch nicht verstanden worden wäre. Deßungeachtet kann er nicht zugeben: „daß jene Unterscheidung (einer doppelten Bedeutung des Wortes forma) in den Worten desselben Concils, als eine verbotene liege“, oder daß mit andern Worten forma nicht = Lebensbedingung verstanden werden dürfe. Warum er dieß nicht zugeben könne, läßt Hr. K. blos errathen. Der subjective Grund, der ihn dazu bestimmt, ist sehr leicht zu errathen; der objective aber wird wohl darin liegen, daß die Synode jene Unterscheidung eben nicht gemacht hat. Gewiß, diese Unterscheidung zu machen, war erst der dualistischen Speculation des 19. Jahrhunderts vorbehalten, während sich das Concil des Ausdruckes forma in seinem einfachen, schlichten Sinne bedient und schwerlich sich dessen versehen hat, daß man demselben in der Folge einen Sinn unterstellen werde, an den es selber entfernt nicht gedacht hat. Daß der Ausdruck des Concils aber wenigstens ein Jahrhundert lang in jenem Sinne verstanden worden ist, davon kann sich Jeder überzeugen, der sich die Mühe nimmt, das Centilogium de causa finali des berühmten Pariser Kanzlers Gerson (Opp. t. IV. p. 277 sqq. ed. Paris. 1606) nachzusehen. cfr. t. III. p. 34. 260. 515.

in der, dem Directorium inquisitorum des F. Nicol. Eymericus, Generalinquisitors in Arragonien c. 1358, beigegebenen sehr ausführlichen Glossa Joannis Andreae über den fraglichen Canon des Vienner Concils entdeckt, aus der er sofort das „Wesentliche", d. h. das für seinen Zweck passend Scheinende, mit sorglicher Uebergehung alles nicht Passenden, auf 4 Seiten mittheilt — die Haupteinwürfe nämlich der averroistischen Gegner gegen die kirchliche Lehre und die Erwiderung des Glossators. Unser allzu eifrige Gegner hätte jedoch sicherlich nicht so großes Gewicht auf diesen vermeintlichen Fund gelegt, wenn er die Schlußworte der Glosse beachtet hätte. Es schließt dieselbe nämlich mit einer Einladung an den „Curiosus, qui hoc plenius disquirere vellet", die Summa Thomae P. I. qu. 76 in princ. nachzulesen. Hätte Hr. K. vollends dieser Einladung Folge gegeben und den art. I. der belobten Quästion nachgeschlagen, so hätte er die zweifelsohne ihn sehr überraschende Entdeckung gemacht, daß der alte Glossator sein Referat über die averroistische Lehre sowie die Gründe für und wider (mit theilweiser Ausnahme des ersten Punktes) fast Wort für Wort der Summa des hl. Thomas a. a. O. entlehnt hat, und gleicherweise hätte er sich überzeugt, daß man nur nicht gerade mit völliger Blindheit geschlagen sein darf, um zu sehen, daß nicht blos die Averroisten, sondern auch Thomas in dem angezogenen Artikel, seinem gewohnten Sprachgebrauche getreu, folglich auch der seiner Worte sich bedienende Glossator, wofern er nicht die ausdrückliche Erklärung des Gegentheils abgibt, den Ausdruck *forma* in seiner hergebrachten Bedeutung = Sein- und Leben gebendes Princip gebraucht haben. Eine Durchsicht des

Tractats gegen die Averroisten, in welchem Thomas das in der Summa Gesagte nur weiter ausführt, hätte diese Ueberzeugung, wenn sie je noch einer Befestigung bedurft hätte, zu unerschütterlicher Gewißheit erhoben und Hrn. K. die Mühe erspart, das Unmögliche, wir sagen nicht: beweisen — denn dazu macht er kaum einen Versuch — sondern glauben machen zu wollen. Der uns zugemessene beschränkte Raum gestattet uns leider nicht, in die Einzelheiten der weitläufigen Glosse einzugehen; sollte indeß Hr. K., nachdem er den bezeichneten Artikel der Summa des hl. Thomas verglichen, den speciellen Nachweis des Gesagten wünschen, so wird er uns jederzeit bereit finden, ihm denselben zu führen [1]. —

1) Nur einen Punkt dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, den einzigen, der die gegnerische Auffassung scheinbar begünstigt, während uns alle übrigen die schlagendsten Argumente gegen dieselbe an die Hand geben. Die Averroisten halten nämlich der kirchlichen Lehre, daß die anima rationalis forma corporis sei, zunächst dieß entgegen, daß mit dieser Annahme ihre Unsterblichkeit müßte preisgegeben werden. Cum enim uniri (non dico accidentaliter, sed per se et essentialiter) sit inseparabiliter uniri (dieß ist nicht der Summa des Thomas entnommen, wohl aber das Folgende): ergo forma non potest esse sine materia propria. Sed anima intellectiva, cum sit incorruptibilis, remanet corrupto corpore, corpori non unita. Ergo non unitur corpori ut forma per se et essentialiter. Hieraus leitet Hr. K. ohneweiters ab, daß formam esse identisch sei mit inseparabiliter uniri. Allein zu dieser Folgerung berechtigt für's erste der Wortlaut nicht, da gesagt wird: *uniri* per se sei so viel als insep. uniri. Für's zweite bedienen sich die Averroisten in dem unmittelbar Vorangehenden des Wortes forma zur Bezeichnung des Verhältnisses der anima sensitiva zu ihrem Leibe, diese haben sie aber unbestreitbar als Lebensprincip des Leibes gefaßt. Endlich gebrauchen sie in ihren nachfolgenden Einwendungen forma in der gewöhnlichen Bedeutung. Hieraus muß geschlossen werden, daß formam esse per se etc. nicht identisch ist mit inseparabiliter uniri, daß beides nicht Wechselbegriffe sind, sondern letzteres blos eine unmittel-

Hiemit könnten wir schließen; doch mag es sich der Mühe lohnen, die polemische Art unserer Gegner noch mit einigen Federstrichen zu zeichnen.

Wir hatten S. 66. Not. 1. gelegentlich darauf hingewiesen, daß der scholastische Terminus forma im Sinne von Seins- und Lebensprincip dem aristotelischen Sprachgebrauche entlehnt sei, und an einem spätern Orte (S. 72) zur Bestätigung unserer Behauptung, daß mit der Annahme, die vernünftige Seele sei das alleinige und unmittelbare Lebensprincip des Leibes, die Prädication des Leibes als eines „leidensfähigen" sich sehr wohl vertrage, auf die thomistische und aristotelische Psychologie verwiesen. Jedem nur halbwegs Unbefangenen werden, wir sind deß überzeugt, diese ganz unverfänglichen Bemerkungen eben so wenig anstößig erscheinen als etwa die Notiz, daß die Termini: *οὐσία* und *ὑπόστασις*, die in den kirchlichen Defini-

---

bare Folge des ersteren, und der Gedankengang ist folgender: wäre die vernünftige Seele forma corporis, so wäre damit gegeben, daß sie durch sich und wesentlich mit dem Leibe sich einte; dieß hieße aber so viel als, sie einige sich unzertrennlich mit ihm; sie könne demnach als Form ohne die ihr eigenthümliche Materie nicht sein; nun aber lebe sie auch nach Ablegung ihres Leibes noch fort; folglich könne sie mit diesem nicht als substanzielle (sondern blos als accidentelle) Form sich einigen. — Daß vollends der Gloßator forma = Lebensprincip setzt, geht aus seinen Aeußerungen unwidersprechlich hervor. Besonders bemerkenswerth in dieser Beziehung und schlagend gegen die averroistische Argumentation ist seine Aeußerung: quod anima intellectiva illud esse, in quo subsistit, *communicat corporali materiae*, ex qua materia et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, *quod est totius compositi, est etiam ipsius animae*, quod non est in aliis formis (vegetativis et sensitivis), quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae. Wörtlich aus Thom. Summ. l. c. cfr. Tract. contr. Averr. edit. Rom. 1570. pag. 99.

tionen des trinitarischen Verhältnisses eine so bedeutende Rolle spielen, von der griechischen Wissenschaft herübergenommen seien; denn damit will ja entfernt nicht gesagt sein, daß auch alle weitere Vorstellungen, die in irgend einem philosophischen Systeme an die nächste Bedeutung jener Ausdrücke sich angeschlossen haben, von der Kirche seien adoptirt worden. Wir konnten darum kaum unsern Augen trauen, als wir in der Lydia und der Wiener Kirchenzeitung in gesperrter Schrift lasen, wir gäben in naiver Weise zu verstehen, daß unsere Ansicht von dem Wesen des Menschen und, da wir diese für die kirchliche hielten, auch diese mit der aristotelischen identisch sei und man in der Psychologie des Aristoteles die nähere Aufklärung über die Lehre der Kirche in diesem Punkte zu suchen habe u. dgl. Wir wollen unsere Leser nicht von den Gefühlen unterhalten, die uns angesichts einer solchen Unterstellung beschlichen; dieselben machten indeß bald einer sanften Rührung Platz, als uns die väterlichen Mahnungen der „Kirchenzeitung" zu Gesichte kamen, uns die Scholastik zum warnenden Beispiele dienen zu lassen und mit dem großen heidnischen Denker, über dessen antike-dualistische oder monistische Weltanschauung man dermalen keineswegs einig sei, uns nicht allzu weit einzulassen. Nicht so leicht ist es uns aber geworden, die nöthige Fassung wieder zu gewinnen, als uns in der Lydia (S. 614), mit grobem Hohne gewürzt, als unsere selbst eigene Aeußerung die Behauptung entgegentrat: „der Widerstreit zwischen dem Fleische und Geiste im Menschen lasse sich recht wohl ohne die Annahme einer Lebensdualität erklären", und dabei, in etwas verblümter Weise, zu verstehen gegeben wird, daß es hiernach auch

mit der Substanzen-Dualität im Menschen nicht zum besten bestellt sein könne. Nun freilich, wäre der güntherisch struirte Dualismus, der Dualismus der conträr-contradictorischen Wesensentgegensetzung, der einzig mögliche und wahre Dualismus, ließe eine wesentliche Verschiedenheit von Leib und Seele nur auf diesem Standpunkte sich festhalten, dann allerdings müßten wir die Anklage auf Semimonismus oder etwas noch Schlimmeres in Geduld hinnehmen. So lange jedoch den „Dualisten" der Beweis für das erstere nicht besser gelungen sein wird als bisher, mögen auch sie sich gedulden, wenn man sich durch ihre Anklage auf Semipantheismus eben so wenig beirren läßt, als die katholische Kirchenlehre durch den stereotypen Vorwurf des ganzen oder halben Pelagianismus.

Mehr erheiternden Eindruck macht dagegen die Bemühung der Wiener Kirchenzeitung, die abentheuerlichen Consequenzen aufzuzeigen, die nach ihrer Meinung aus der Annahme, daß die anima rationalis das Lebensprincip des Leibes sei, sich ergeben. Die Kirchenzeitung hat vollkommen Recht, wenn sie sagt, es erfordere geringen Scharfsinn, diese Folgen vorauszusehen; aber auch wir werden im Rechte sein, wenn wir behaupten, es werde eben so wenig Scharfsinn erfordert, um einzusehen, daß die Kirchenzeitung jene Lehre gänzlich mißverstanden habe. Wir muthen ihr keine nähere Bekanntschaft mit der Summa des hl. Thomas zu; gleichwohl wäre nach unserer Meinung keine übermäßige Anstrengung des Denkens erforderlich gewesen, um zur Einsicht zu gelangen, daß nach dem alten Dualismus die anima rationalis, inwiefern sie vernünftige Denk- und freie Willens-Thätigkeit ist, als Lebensprincip des Leibes nicht

betrachtet werden kann und nicht betrachtet wird [1]). Das ist denn allerdings eine Distinction, welche zu fassen denjenigen etwas schwer fällt, die sich mit dem Gedanken befreundet haben, daß die Geistigkeit in der Persönlichkeit oder in dem vernünftigen Denken und freien Wollen aufgehe. Nach der Anschauung des alten Dualismus dagegen gewinnt sich der Geist in diesem Leibesleben nie als reine Persönlichkeit, sondern, in die Natur eingesenkt und von ihr umfangen und umnachtet, hat sein Wesen eine Seite, welche dem Gebiete des Unvernünftigen und Unfreien zugewendet und in diesem wirkend, seinem vernünftigen Denken und freien Wollen zwar nicht absolut verschlossen, aber der Klarheit des Bewußtseins und der Macht des freien Willens mehr oder weniger entrückt ist. Wir begnügen uns hier mit dieser Andeutung und verweisen diejenigen, welche näheren Aufschluß wünschen, an eine jüngst erschienene geistvolle Schrift von Dr. J. Frohschammer, über den Ursprung der menschl. Seelen. München 1854.

Schließlich aber können wir nicht unterlassen, auf eine Erscheinung aufmerksam zu machen, die ein allgemeineres Interesse darbietet und auf den gegenwärtig schwebenden theologischen Streit ein bedeutsames Licht zu werfen geeignet ist — wir meinen die Verdächtigung der Gegner von Seite einzelner Anhänger des neuen Dualismus, wofür natürlich nur diese selbst verantwortlich zu machen sind. Schon ziemlich bedenklich und nichts weniger als unverfänglich ist in dieser Hinsicht eine Auslassung in der Beilage zur Lydia S. 654 f., wo dem „Scholasticus

1) Vgl. Thom. Aqu. „Non enim dicimus, animam humanam formam esse corporis *secundum intellectivam potentiam*.“ (Tract. etc. p. 102 und an vielen Stellen).

redivivus“ eine auf dem Churvereine zu Rhense 1338 gegebene Verhältnißbestimmung zwischen Kirche und Staat, der zufolge sich beide wie Spirituale und Temporale unterscheiden sollen, als unausweichliche Consequenz auch seiner anthropologischen Grundanschauung obtrudirt und die tiefe Besorgniß nicht verhehlt wird, daß mit derlei Aeußerungen dem kirchlichen und politischen Radicalismus in Deutschland in die Hände gearbeitet werde. Glücklicherweise sind wir jedoch in den Stand gesetzt, den sorgenvollen Freund von Staat und Kirche mit der Versicherung beruhigen zu können, daß die „redivive Scholastik“ bislang noch nicht auf den Einfall gerathen ist, das Verhältniß der Kirche zum Staate mit dem des Geistes zum Leibe in Proportion zu setzen, wornach, wie Hr. K. scharfsinnig bemerkt, „das Dominium der Staatsgewalt sich nur auf unbeseelte Leiber erstrecken könnte“ und „alles Leben im Staate von der Kirche als ausschließlichem Lebensprincipe der menschlichen Gesellschaft“ ausgehen müßte. Interessant wäre es uns indeß, in Erfahrung zu bringen, ob sich der Staat dadurch besonders geehrt fühlte, daß ihm die Rolle der Naturpsyche mit ihrem sinnlichen Denken und fleischlichen Begehren überlassen und hier der Staatsgewalt ihr Dominium angewiesen würde? Hievon jedoch blos im Vorbeigehen; denn nicht so fast dieß ist es, worauf wir aufmerksam machen wollen, als vielmehr der Schluß eines in der Beilage zu der Nr. 189 der A. Allg. Zeitung d. d. 8. Juli 1854. S. 3017/19 veröffentlichten Artikels aus der Feder eines „katholischen Gottesgelehrten“ („A. Günther und die Verhandlungen über seine Philosophie“), der uns als ein trübes Vorzeichen der schlimmen Wendung erscheint, welche der güntherische Streit zu nehmen droht. Den

Schluß dieses Artikels bildet nämlich ein — man kann es mit Rücksicht auf das Publikum der Allg. Zeitung nicht läugnen — klug berechneter Ausfall gegen den Jesuitenorden, dessen wahre Tendenz nur schwach verhüllt ist. Wir lassen unsere Leser selber urtheilen. Nachdem die Bemerkung vorausgeschickt, daß ein Schüler Günther's vielleicht zuerst in Deutschland gegen Gioberti geschrieben habe, da dieser noch bei der ehrwürdigen Gesellschaft Jesu beliebt war — wird folgendermaßen fortgefahren: „den G.'schen Ideen entgegenzutreten, ist allerdings für die Gesellschaft Jesu eine Nothwendigkeit geworden. Dieselbe muß nämlich gegenwärtig ihre rühmlichste Aufgabe darin finden, den religiösen Verirrungen in Deutschland wie einst in den Anfängen des Protestantismus mit aller Kraft eine Schranke zu setzen. Allein dazu ist eine siegreiche Wissenschaft unentbehrlich ... Glaubt der berühmte Orden eine solche Wissenschaft zu besitzen — und er glaubt es — so darf er nicht die Herrschaft im Gebiete des Wissens mit einer andern Schule theilen, er darf insbesondere nicht dulden, daß der Nachwuchs der Geistlichen mit Grundsätzen genährt werde, welche für jesuitische Wissenschaft auf immer unempfänglich machen. Das ist eine natürliche, eine heilige Pflicht ... Aber das ist klar, daß eine Billigung der G.'schen Philosophie zugleich das Urtheil enthalten werde: Die bisherige Wissenschaft der Jesuiten sei für Deutschland wenigstens unnütz geworden und abolirt." Eines Commentares hiezu bedarf es nicht. Der Ritter der Partei aber, der sich nicht scheut, das Gespenst der Jesuitophobie heraufzubeschwören, möge bedenken, daß er damit zu einem

ebenso abgenützten, als wenig ehrenhaften, weil auf die blinde Leidenschaft der Katholikenfeinde berechneten Mittel gegriffen hat.

Rep. Hitzfelder.

II.

Recensionen.

1.

Francisci Xaverii Patritii e Societate Jesu Doctoris Decurialis Collegii Romani Sacris Libris Interpretandis et Linguae Hebraicae Tradendae **de Evangeliis** libri tres. Friburgi Brisgoviae Libraria Herderiana. MDCCCLIII. Facta a Praesidibus facultate.

Vorliegendes Werk über die Evangelien übertrifft an Umfang alle übrigen Schriften, die in neuerer Zeit über die Evangelien erschienen sind, und wir glauben ohne Bedenken beifügen zu dürfen, wie an Umfang so auch an Gründlichkeit und belehrendem Inhalte. Die drei Bücher bilden zusammen einen großen Quartband. Das erste hat die besondere Aufschrift: *Εισαγωγικος* und behandelt die introductorischen Fragen in Betreff der Evangelien. Hr. Patritius will zwar nicht eine vollständige Einleitung in die Evangelien (plenam absolutamque *εισαγωγην* ad Evangelia) geben, sondern nur so viel, als zur Erreichung seines Zweckes, das gegenseitige Verhältniß der Evangelien aufzuklären; dienlich schien, bringt aber damit die intro-

ductorischen Hauptfragen so ziemlich alle zur Erörterung, wie es sich bei deren engem Zusammenhang nicht anders erwarten ließ. Er beginnt mit Matthäus und zeigt zunächst, daß derselbe mit dem von Marcus (2, 14) und Lucas (5, 27) erwähnten Levi, nicht aber, wie Hugo Grotius meinte (in Matth. 9, 9), mit Lebbäus (Matth. 10, 3) einerlei Person sei. Darauf hebt er einige Erscheinungen hervor, welche mit der alten Ueberlieferung, daß der Apostel Matthäus das erste nach ihm genannte Evangelium geschrieben habe, zusammenstimmen, und ihr einiger Maaßen zur Bestätigung dienen, nämlich daß das erste Evangelium zwar über das Gastmal bei Levi (Marc. 2, 15—17. Luc. 5, 29—32) berichte (9, 10—13), aber ohne den Gastgeber zu nennen, daß Matthäus im ersten Evang. nicht wie bei Marcus 2, 14 und Lucas 5, 27 Levi, sondern immer Matthäus genannt werde, welches der bekanntere Name gewesen sei, daß Matthäus im Apostelverzeichniß des ersten Evang. als Publicanus bezeichnet werde (10, 3), daß er hier dem Thomas nachfolge, während er ihm bei Marcus 3, 18 und Lucas 6, 15 vorangehe. Auf Letzteres möchte jedoch wenig Gewicht zu legen sein, weil Lucas in der Apostelgesch. den Thomas ebenfalls dem Matthäus vorangehen läßt (1, 13). Ebenso möchte das numisma census (τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου 22, 19) schwerlich viel für Matthäus beweisen können, da der Ausdruck in seiner vorliegenden Gestalt doch von dem Uebersetzer herrührt. Die Frage nach der Abfassungszeit beantwortet Hr. P. dahin, daß Matthäus früher als die übrigen Evangelisten, zwischen dem 3ten und 10ten Jahre nach dem Tode Christi, sein Evang. verfaßt habe, weil die alten Zeugen, obwohl nicht übereinstimmend, doch ins-

gesammt, mit Ausnahme nur des Irenäus, für eines der zwischen diesen Grenzen liegenden Jahre sich aussprechen. Als Todesjahr des Herrn betrachtet er aber das Jahr 29 der gemeinen Zeitrechnung, und sucht diese Ansicht im dritten Buche in einer eigenen Dissertation zu rechtfertigen. Ausführlich behandelt Hr. P. die Frage nach der Ursprache des Matthäus-Evang. und zeigt, daß dasselbe für die palästinensischen Judenchristen in hebräischer, d. h. syrochaldäischer Sprache, welche damals die Landessprache Palästina's war, geschrieben worden sei. Die Einwendungen, die man namentlich gegen die dießfallsigen Aussagen der Väter vorgebracht hat, werden beseitigt, die muthmaaßlichen Schicksale des syrochaldäischen Textes beschrieben und gezeigt, daß die Erscheinungen, die man im griechischen Matthäus als Zeichen der Ursprünglichkeit des griechischen Textes bezeichnet hat, nicht dafür beweisend seien. Mit großer Genauigkeit wird auch die Frage beantwortet, ob im Matthäus-Evang. die alttestamentlichen Stellen aus dem hebräischen Texte oder der alexandrinischen Uebersetzung genommen seien. Hr. P. citirt alle diese Stellen, 46 an der Zahl, und bemerkt, es seien darunter 8, welche bloß den Sinn aber nicht die Worte des alttestamentlichen Textes wiedergeben, 15 oder 16, welche sowohl vom hebräischen als alexandrinischen Texte mehr oder weniger abweichen, 12, welche mit dem hebräischen Text gleichlautend seien, aber so, daß sie zugleich mit der alexandrinischen Uebersetzung wörtlich übereinstimmen, 6 oder 7, welche mit einiger Abweichung vom hebräischen Texte sich mehr der alexandrinischen Uebersetzung nähern, endlich 4, welche mehr mit dem hebräischen Text als mit der alexandrinischen Uebersetzung übereinstimmen. Jetzt war der Be-

weis nicht mehr schwer, daß die alttestamentlichen Citate im Matthäus-Evang. weder für die Originalität des griechischen Textes noch für einen hebräischen oder syro-chaldäischen Urtext als Beweis gebraucht werden können. Weil das hebräische Matthäus-Evang. von den Alten auch als das der Nazaräer und Ebioniten bezeichnet wird, erscheint auch eine Untersuchung über diesen Punkt nöthig. Die alte Angabe erweist sich als richtig. Das Matthäus-Evang. ist zunächst das Evang. der jerusalemischen und palästinensischen Judenchristen und heißt darum auch Evangelium Hebraeorum oder secundum Hebraeos. Die Nazaräer sind Ueberbleibsel der alten jerusalemischen Gemeinde, die bei ihrem beharrlichen Festhalten am mosaischen Gesetze und den jüdischen Observanzen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschieden und dann in ihrer Isolirung verkümmerten und in Irrthümer verfielen; und Letzteres gilt in noch höherem Grade von den Ebioniten. In ihren Händen erhielt daher das Matthäus-Evang. allmählig eine andere Gestalt, wurde theils erweitert, theils verstümmelt und so aus einer apostolischen Schrift eine apokryphische oder häretische; und es erscheint nun als sehr verkehrt, aus den Irrthümern, die sich später in ihm finden, die Folgerung zu ziehen, daß das von den Alten erwähnte hebräische Matthäus-Evang. überhaupt nicht vom Apostel Matthäus geschrieben sein könne. Endlich wird noch die Aechtheit der ersten zwei Capitel gegen ihre Bestreiter in Schutz genommen und dabei hauptsächlich die von Rosenmüller und Kuinöl vorgetragenen Einwendungen berücksichtigt und zum Theil treffend abgewiesen. Die neuern Bestreitungen aber, nicht bloß der Aechtheit der ersten zwei Capitel, sondern des ganzen Matthäus-Evang. scheinen

Hrn. P. nicht zur Kenntniß gekommen zu sein. Uebrigens halten wir das Fehlen einer ausführlichen Widerlegung derselben nicht für einen bedeutenden Mangel des Werkes, was wir dagegen ungern vermißten, ist eine besondere Erörterung über die Entstehungszeit des griechischen Matthäus-Evang., über seinen muthmaaßlichen Urheber und sein Verhältniß zum hebräischen Original.

In ähnlicher ausführlicher und erschöpfender Weise werden die introductorischen Fragen in Betreff der folgenden Evangelien behandelt. Wir können jedoch dem Hrn. Verf. nicht weiter Schritt für Schritt folgen und wollen nur noch ein Paar Punkte besonders herausheben, welche einiges Bedenken gegen sich zu haben scheinen, ohne übrigens damit die Trefflichkeit seiner Arbeit auch nur im Geringsten beanstanden zu wollen..

Den Evangelisten Marcus hält Hr. P. nicht für einen der 72 Jünger, wofür ihn schon einige alte Kirchenschriftsteller ausgeben, und hat dabei die herrschende Ueberzeugung des Alterthums für sich. Er hält ihn aber auch nicht für einerlei Person mit Johannes Marcus, der den Apostel Paulus auf seiner ersten Missionsreise eine Strecke weit begleitete (Apg. 12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37—39), den er später gegen das Ende seiner ersten römischen Gefangenschaft an seiner Seite hatte (Col. 4, 10. Philem. 24), und den er während der zweiten römischen Gefangenschaft ebenfalls bei sich zu haben wünschte (2 Tim. 4, 11). Die Gründe, die Hr. P. gegen die Einerleiheit dieses Marcus mit dem Begleiter des Apostels Petrus und Verfasser des zweiten Evangeliums vorbringt, sind allerdings nicht unbedeutend, aber Bedenken erregt es doch, daß in der ganzen alten patristischen Literatur kein einziges Zeugniß

gegen diese Einerleiheit vorliegt, und daß das ganze christliche Alterthum nur Einen apostolischen Mitarbeiter Namens Marcus kennt. Jener Marcus, der als Verwandter des Barnabas bezeichnet wird (Col. 4, 10), und der den Apostel Paulus eine Zeit lang begleitete, dann aber ihn freilich wieder verließ, und von dem Paulus noch in der zweiten römischen Gefangenschaft schreibt: *ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν* (2 Tim. 4, 11), muß ein bedeutender Mann gewesen sein, und es ist schwer zu glauben, daß die alte patristische Literatur nichts über ihn zu sagen gewußt, seiner nicht einmal erwähnt haben soll, außer sofern sie (ex hypoth.) fälschlich den gleichnamigen Begleiter des Petrus mit ihm identificirte. Dazu kommt noch, daß, während kein alter Kirchenschriftsteller den Marcus in der Apostelgesch. und den paulinischen Briefen für verschieden vom Verfasser des zweiten Evangeliums ausgiebt, sich aus dem Alterthum Stimmen vernehmen lassen, welche auf die Identität beider lauten, wie Hr. P. selbst nachweist. Wenn Hieronymus den Evangelisten Marcus im 8ten Jahre Nero's sterben läßt (de viris illustr. c. 8), so daß er während der ersten römischen Gefangenschaft Pauli nicht mehr am Leben gewesen sein könnte, so muß dieß um so mehr auf einem Versehen beruhen und nicht die wirkliche Meinung des Kirchenlehrers ausdrücken, als ja derselbe den Marcus, von welchem Paulus an den Philemon einen Gruß entbietet, für den Evangelisten Marcus hält (Comment. in Epist. ad Philem. 24).

Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Lucas-Evangeliums handelt es sich auch um die Entstehungszeit der Apostelgeschichte und um die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft Pauli. Hr. P. setzt die Gefangennehmung

des Apostels zu Jerusalem nach seiner dritten Missionsreise in's J. 53, und sofort das Ende der ersten römischen Gefangenschaft, mit welchem er die Beendigung der Apostelgesch. zusammenfallen läßt, in's J. 58. Er sagt, vor dem Jahr 53 könne jene Gefangennehmung nicht Statt gefunden haben, weil Felix bereits die Drusilla, die er nach abgelaufenem 12ten Regierungsjahre des Claudius heirathete, zum Weibe gehabt habe, und das 12te Regierungsjahr des Claudius im Jan. des Jahres 53 der gemeinen Zeitrechnung zu Ende gehe; jene Gefangennehmung könne aber auch nicht nach dem J. 53 vorgefallen sein, weil zur Zeit derselben Ananias noch Hoherpriester gewesen; denn auf diesen sei Jonathas gefolgt und auf diesen Ismael, der Sohn Phabi's, und zwar noch bei Lebzeiten des Claudius, so daß nothwendig auch die fragliche Gefangennehmung noch in die Zeit des Claudius fallen müsse, der doch schon im J. 54 gestorben sei. — Was aber zunächst den Jonathas betrifft, so sagt Josephus nirgends, daß er dem Ananias im hohenpriesterlichen Amte gefolgt sei, sondern vielmehr, daß er vor ihm Hoherpriester gewesen sei, daß nämlich der syrische Proconsul Vitellius ihn an Josephs Stelle in's hohepriesterliche Amt eingesetzt (Antt. XVIII. 4, 3), später aber wieder von demselben entfernt habe (Ib. 5, 3). Nachher blieb ihm der hohepriesterliche Titel, und Josephus selbst bezeichnet ihn zugleich mit Ananias als Hohenpriester, indem er sagt, Quadratus habe τὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν nach Rom gesendet, um sich bei Kaiser Claudius zu verantworten (Bell. Jud. II. 12, 6). Eine Verurtheilung kann aber nicht erfolgt sein, weil beide bald nachher wieder zu Jerusalem erscheinen (Antt. XX. 8, 9. 9, 2. Bell. Jud. II. 13, 3. 17, 9); ist aber

λογιας non haberi. Adprime autem curavi, ut, ubi non omnium poteram, saltem duorum evangeliorum ordinem servarem, rationemque simul, quod ad ordinem rerum ac temporum, potissimam haberem Lucae et Joannis, potiorem item Marci quam Matthaei (p. 5.). Ueber sein Verfahren in Betreff der Reden Christi sagt er: Christi orationes relatas a Matthaeo et a Marco integras eoque ordine, quo sunt, quam fieri potuit, servavi, ut, si harum pars aliqua, id flagitante rerum ordine, quem Lucas nos docuit, alio transferenda fuit, ea quoque, quum nihil obstabat, transtulerim, quae, etsi apud Lucam minime leguntur, apud Matthaeum tamen aut Marcum conserta sunt aut continua serie conjuncta illis, quae transferebam. Ubi vero orationes hujusmodi aut harum partes alio transferre ipse Matthaeus dissuadebat, quantumvis id Lucas flagitare videretur, relinquendas censui ubi sunt, quum nihil vetet credere, earum aliquas, multoque magis effata quaedam quasdamque sententias, a Christo bis fuisse prolatas ..... In universum autem, ubi una atque eadem Christi oratio unusque atque idem sermo non ab uno evangelista neque iisdem verbis relatus sese offerebat, ita sententias atque adeo verba de singulis evangeliis contexere studui, ut, quantum commode poterat, inde una ac solida exsisteret oratio. Auf die harmonisch zusammengeordneten evangelischen Texte folgt dann eine lange Reihe von Anmerkungen (Annotationes), worin die den einzelnen evangelischen Abschnitten angewiesene Stellung gerechtfertigt wird, auf die hier nicht speciell eingegangen werden kann.

Das dritte Buch hat den Titel ἐξηγητικος und bezeichnet eben damit seinen Inhalt. Hr. P. hatte sich anfangs vorgenommen, die Evangelien vollständig zu er-

klären, jedoch nicht in einem fortlaufenden Commentar, sondern in ausführlichen für sich bestehenden Dissertationen über wichtige und schwierige Stellen und Abschnitte. Bald aber überzeugte er sich, daß seine etwa noch übrige Lebenszeit nicht hinreichen würde, um bei seinen anderweitigen Geschäften die begonnene Arbeit nach dem gemachten Plane zur Vollendung zu bringen und entschloß sich endlich auf das Zureden anderer, zu veröffentlichen, was er bereits zu Stande gebracht hatte. Er bemerkt dazu: Huic autem rei causa adtribuenda est, cur in hoc libro singula tractata sint, quaecumque in evangeliis leguntur ante Christi baptismum, quae vero post, non item, sed pauca dumtaxat, neque alia quam quae difficiliorem habent quaestionem. Locos tamen evangeliorum bene multos, quos in hoc libro exponere non licuit, in superiore, quantum satis est, difficultatibus, quibus premuntur, expedire curavi.

Die erste Dissertation beschäftigt sich mit dem Prolog oder Proömium des Lucas-Evangeliums. Hr. P. versteht das *ἀνατάξασθαι* von einer nach der Zeitfolge geordneten Darstellung und das *ἐπεχείρησαν* von einem bloßen aber nicht gelungenen Versuche: Mera namque conamina seu tentamina absque successu ea fuere; sive, inquam, scripta sua illi ad finem perduxerint, sive secus, propositum tamen suum nequaquam sunt adsequuti. Da nun Matthäus und Marcus nicht eine nach der Zeitfolge geordnete Darstellung geben wollen, und sich von ihnen auch nicht sagen läßt, daß sie ihre Absicht nicht erreicht und eine Darstellung, wie sie sie gewollt, nicht zu Stande gebracht haben, so läßt er sie unter den *πολλοί* von Lucas auch nicht mitgemeint sein. Dieß ist allerdings die alte Auffassung der betreffenden Worte, wie auch Maldonat bemerkt; deß-

ungeachtet scheint uns Maldonat doch Recht zu haben, wenn er weiter bemerkt, daß sich dieselbe nicht genügend beweisen lasse, daß ἐπιχειρεῖν ebensowohl im guten als im schlimmen Sinne gebraucht werde, daß es auch von Lucas im erstern gebraucht sein könne und dann nicht einzusehen sei, warum nicht auch Matthäus und Marcus unter den πολλοί sollten mitgemeint sein können. Das ἀνατάξασθαι wird sich schwerlich dagegen anführen lassen, denn es läßt sich nicht beweisen, daß es gerade eine streng nach der Zeitfolge geordnete Berichterstattung bezeichnen müsse, und Lucas konnte auch von den Evangelien des Matthäus und Marcus, so gut wie von seinem eigenen das ἀνατάξασθαι διήγησιν gebrauchen. Von κάθως παρέδοσαν κτλ. zeigt Hr. P., daß es sich nicht auf den ganzen Inhalt des ersten Verses, auch nicht auf das πεπληροφορημένων, sondern nur auf ἀνατάξασθαι beziehen könne, ut sensus sit, illos scriptores conatos esse narrationem denuo digerere eo ordine, quo res contigisse apostoli et discipuli Christi docuerant. Das καθεξῆς σοι γράψαι spricht dann nach Hrn. P. nur dieselbe Absicht des Evangelisten aus, wie das vorherige ἀνατάξασθαι διήγησιν, und auf die Frage, warum denn der Evangelist nicht einfach ἀνατάξασθαι gebraucht habe, antwortet er: ratio est, quia non, sicut illi multi, narrationem jam scriptam ordinare instituerat, sed aliam narrationem scribere observato rerum ac temporum ordine.

Die zweite Dissertation hat den Bericht über die Sendung Gabriels zu Zacharias und die dritte die Priesterklassen und ihre Abwechslung in Besorgung des hl. Dienstes zum Gegenstande, und in letzterer wird namentlich auch gezeigt, daß die Zeit, in welcher damals die Familie des

Abia den Dienst im Heiligthum zu verrichten hatte, nicht zur chronologischen Bestimmung des Geburtsjahres Christi gebraucht werden könne. Die vierte Dissertation handelt de angelo, qui Zachariae visus est, deque ejus verbis, quibus Christi divinitas comprobatur, und zeigt zuerst ausführlich, daß die Gründe der Rationalisten gegen den historischen Charakter des Berichtes nichtig seien, und dann daß in der Rede des Engels die Gottheit Christi ausgesprochen sei. In den Worten nämlich: Et multos filiorum Israel convertet ad Dominum Deum ipsorum. Et ipse praecedet ante illum könne sich illum nur auf Dominum Deum beziehen, es sei aber dabei an Christus gedacht, denn für Christus sei ja Johannes der Vorläufer gewesen. Die fünfte handelt de Malachiae verbis a Gabriele usurpatis, und zeigt, daß die betreffenden Worte des Malachias nicht von Johannes, sondern von Elias selbst gelten und von dem Engel nur *κατὰ κόλλησιν* auf Johannes bezogen werden. Die sechste handelt de genere Mariae virginis. Hr. P. findet nicht, wie Chrysostomus, in den Worten: — ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David einen Beweis für die Abstammung Maria's von David, weil das de domo David sich nicht auf virgo desponsata, sondern auf Joseph beziehe; ebensowenig findet er mit Eusebius, Chrysostomus u. a. einen solchen Beweis in der Angabe, Joseph sei nach Bethlehem gegangen eo quod esset de domo et familia David, woraus folge, daß auch Maria de domo et familia David gewesen sei, weil auch sie nach Bethlehem gegangen; er hält diese Folgerung für unstatthaft, weil Maria nur ihren Bräutigam begleitet habe und es bei den Juden nie Sitte gewesen sei, ut mulierum in censibus censendis ratio haberetur. Dagegen

stimmt er bei, wenn P. Drach (in der Bibel von Vence Matth. 1, 1) bemerkt, die Nachkommen Davids haben zwar ihre Töchter an andere Familien verheirathet, nicht aber aus anderen Familien, sondern nur aus der Davidischen selbst Frauen für sich genommen, wonach Maria, wenn Joseph ein Mitglied der Davidischen Familie war, ebenfalls derselben müsse angehört haben. Einen weiteren Beweis eben dafür findet er in dem Gesetze, wonach Erbtöchter nicht aus ihrer Familie hinaus sich verheirathen dürfen (Num. 36, 6—9), wonach also, wenn Joseph der Davidischen Familie angehörte, auch Maria derselben angehört haben müsse, weil sie Erbtochter gewesen sei. Für Letzteres beruft sich Hr. P. auf die herrschende Ueberzeugung des christlichen Alterthums. Einen ferneren Beweisgrund dafür findet er in dem Luc. 1, 34 angedeuteten und von den Vätern behaupteten votum virginitatis der seligsten Jungfrau, weil ihre Verheirathung mit Joseph ungeachtet eines solchen Votums keinen andern Grund gehabt haben könne, als dem fraglichen Gesetze zu genügen, wonach wieder Maria derselben Familie wie Joseph, der Davidischen, müsse angehört haben. Die siebente Dissertation handelt de Gabriele ad Mariam virginem legato und giebt nur einen nicht gerade weitläufigen Commentar über die betreffende Stelle (Luc. 1, 26 ff.); die achte dagegen über das exordium Evangelii Joannis giebt (p. 19-33) einen sehr ausführlichen Commentar über Joh. 1, 1—18. Sehr umfassend ist die neunte Dissertation, die in 20 Capiteln de genere Jesu Christi handelt, wobei hauptsächlich die Verschiedenheit der beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas zu erklären und dieselben mit einander in Einklang zu bringen sind. Es wird hier eine Menge specieller

auf die Hauptsache bezüglicher Fragen beantwortet, z. B. über das Erbrecht bei den Israeliten, über die Adoptionen, über die Leviratsehe, über die Ehe zwischen Booz und Ruth ꝛc., und Hr. P. vertheidigt die Ansicht, daß Jacob (bei Matth.) der natürliche und Eli (bei Luc.) der gesetzliche Vater Josephs sei, und daß man eben davon ausgehen müsse, wenn man die beiden Genealogien bei Matth. und Luc. mit einander in Einklang bringen wolle. Eine ebenfalls sehr umfassende Dissertation beschäftigt sich mit den Ansichten der Väter über die Lebenszeit Christi; die betreffenden patristischen Aussagen werden in extenso mitgetheilt, erklärt und beurtheilt und zwar vom 1ten bis zum 14ten Jahrhundert. Darauf sucht Hr. P. in einer besondern aber kürzeren Dissertation das Geburtsjahr des Herrn zu bestimmen. Er bezeichnet als solches das siebente Jahr vor dem Anfang der gemeinen Zeitrechnung, das Jahr 4707 der julianischen Aera oder das Jahr 747 nach Erbauung Roms, er stützt sich dabei vorzüglich auf Sanclemente (de vulgar. aerae emendat.) und argumentirt ähnlich wie Ideler, der demselben Gewährsmanne folgt, und auch zu demselben Resultate gelangt (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II. 385 ff.). Solcher Dissertationen, zum Theil von kleinem, zum Theil aber auch von sehr großem Umfange, sind es in Allem 53, wovon sich aber nur die letzten sechs auf die Zeit nach der Taufe Christi im Jordan beziehen. Den Schluß macht ein Chronicon vitae Jesu Christi.

Das Bisherige dürfte genügen, wenn gleich nur verhältnißmäßig Weniges von dem reichen Inhalte des Werkes berührt werden konnte, um das anfangs ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen. Die Untersuchungen bewegen sich

auf sicherem historischen Boden und sind mit Selbstständigkeit und Sorgfalt geführt, sie erstrecken sich meistens bis in's Einzelnste und sogar scheinbar Kleinliche und suchen die Schwierigkeiten nirgends zu umgehen oder zu verdecken, halten sich aber bei ihrer Lösung fern von jener Hypothesenlust, welche nur an neuen, wenn auch noch so willkührlichen und abentheuerlichen Auffassungen und Auflösungen der evangelischen Berichte Gefallen findet.

Welte.

2.

Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel aus dem Predigerorden, von **Valentin Gröne**, Doctor der Theologie. Soest und Olpe. Verlag der Nasse'schen Buchhandlung 1853. VIII u. 237 S. gr. 8. Pr. 1 fl. 27 kr.

Vor dem Erscheinen der vorliegenden Schrift existirten drei Biographien Tetzels, sämmtlich von Protestanten verfaßt. Die älteste war die Vita Johannis Tetzelii von Gottfr. Hecht, Rector zu Luckau, i. J. 1717. Vollständiger aber befangener ist die gleichzeitig in den Jahren 1717 und 1727 erschienene Arbeit des Pfarrers Jacob Vogel zu Panitsch bei Leipzig, mit dem Titel: „Leben des päpstlichen Ablaßpredigers oder Ablaßkrämers Joh. Tetzel's, von Leipzig gebürtig." Aus diesen zwei Büchern entstand sodann das dritte, eine ziemlich werthlose Compilation von Pfarrer Christoph Schröter, herausgegeben von dem Leipziger Privat-Literaten Fr. G. Hofman i. J. 1844. Alle diese drei Werke, besonders aber die

zwei letztern wirkten nur dahin, das Unrecht, das schon von den Leidenschaften des 16ten Jahrhunderts an dem guten Namen Tetzel's verübt worden war, stets zu erneuern und möglichst zu verewigen.

Auch in Beziehung auf diesen Mann hat sich der Satz bewährt, daß der historischen Wahrheit nichts förderlicher ist, als Quellenstudien, und nichts gefährlicher, als bloßes Nachbeten dessen, was Andere gesagt haben. Dieses Nachbeten ist die große Lügenpropaganda, welche die Unwahrheit so oft wiederholt, daß sie zuletzt wie eine ausgemachte Sache sich darstellt. So war obligat geworden, Tetzel'n als einen groben Ignoranten und unverschämten Marktschreier zu schildern, der die Ablaßlehre abscheulich entstellt, den dicksten Aberglauben gepredigt, ein anstößiges Leben geführt und große Schuld auf sich geladen habe.

In diesen Ton stimmten auch viele Katholiken ein, und glaubten, Tetzel'n möglichst desavouiren zu müssen. Wer aber je seine Thesen las, besonders die erste Reihe von 106, die er den lutherischen im Dezember des Jahres 1517 gegenüber gestellt hat, — der mußte zugeben, daß dieser Mann die schwierige Lehre vom Ablaß sehr gut verstand, und daß diese Thesen unstreitig viel besser sind als die Obelisken des vielberühmten Dr. Eck.

Nach dieser Seite hin haben wir selbst schon gelegentlich die Vertheidigung Tetzel's geführt; aber allseitiger und ganz ex professo beschäftigt sich mit seiner Rechtfertigung sowohl in dogmatischer als moralischer Beziehung die vorliegende Schrift, die vierte der nunmehr vorhandenen Biographien Tetzel's, welche recht fleißig und mit Wärme gearbeitet ist und von schönen Quellenstudien zeugt. Sie zerfällt in 18 Paragraphen:

1. Tetzel's Jugendjahre bis zu seiner Priesterweihe;
2. Johann Tetzel, Ablaßprediger bis zum Jahre 1513;
3. Der Ablaß Leo's X. zum Bau der Peterskirche;
4. Tetzel Ablaßcommissär Albrechts und Inquisitor für Deutschland bis zum Auftreten Luthers 1517;
5. Was Luther gegen den Ablaß aufzutreten bewog;
6. Tetzel predigt in der Gegend von Wittenberg; Luther schlägt seine 95 Thesen über den Ablaß an;
7. Tetzel tritt gegen Luther auf, promovirt zu Frankfurt a. d. O. und widerlegt die Thesen Luthers durch 106 Antithesen;
8. Fortsetzung der Streitschriften; Luthers Sermon von Ablaß und Gnade, Tetzel's Widerlegung desselben;
9. Tetzel's 50 Thesen, seine letzte Streitschrift.
10. Tetzel hat weder die Thesen, noch den Sermon Luthers jemals verbrannt. Die Verbrennung seiner Antithesen durch die Studenten in Wittenberg;
11. Luther und seine übrigen Gegner;
12. Der Papst nimmt die Entscheidung des Streits in die Hand. Luther sucht der Vorladung nach Rom vorzubeugen. Reichstag in Augsburg;
13. Miltitz in Deutschland, Luther und Tetzel im Verhör;
14. Tetzel's Tod;
15. Fragmente einiger Reden Tetzel's nebst einigen Ablaßbriefen;
16. Ueber die beim Ablaß vorkommenden Geldtaxen und die (angebliche) Bereicherung der Ablaßcommissaire, namentlich Tetzel's;
17. Die auf Tetzel erdichteten Schwänke;
18. Warum wandten sich Luther und seine Anhänger vorzüglich gegen Tetzel?

Dazu kommen noch vier Beilagen:

1. Luthers Sermon vom Ablaß und der Gnade. Dr. Gröne behauptet S. 105, derselbe sei nicht vor dem März 1518 verfaßt worden, und beruft sich dafür auf eine Stelle in einem Briefe Luthers vom 5. März 1518. Gröne citirt hier die De Wette'sche Ausgabe der Briefe Luthers, Band I. S. 260; aber die fragliche Stelle findet sich S. 96. Was jedoch wichtiger ist: wenn H. Gröne eine andere Aeußerung Luthers in einem Briefe an Spalatin vom November 1517 (bei De Wette I. S. 71: de indulgentiis sermonem vulgarem editum valde nollet, et deinceps non edendum nec vendendum rogavit (nämlich der Bischof von Brandenburg) fester in's Auge gefaßt hätte, so würde er die frühere Abfassung dieses Sermons sicherlich zugegeben haben.

2. Die zweite Beilage enthält Tetzel's Widerlegung („Vorlegung") dieses Luther'schen Sermons.

3. Die dritte gibt zwei Urkunden vom Dezbr. 1517, die eine von der bürgerlichen Obrigkeit zu Halle, die andere von dem bischöflichen Richter daselbst, des Inhalts, daß sich in Folge genauer Untersuchung und Abhör vieler Zeugen die Lügenhaftigkeit des Gerüchtes, als hätte Tetzel etwas zu Unehren Mariä gepredigt, herausgestellt habe.

4. Die letzte Beilage endlich theilt zwei sogenannte Butterbriefe mit, d. h. Ermächtigungsscheine, um an Fasttagen Butter, Eier u. dgl. genießen zu dürfen.

Schon dieses Inhaltsverzeichniß deutet an, wie interessant der Gegenstand der vorliegenden Schrift sei, worin wohl ein Dutzend vielverbreiteter Geschichtslügen wohlverdiente Widerlegung gefunden hat. In den Hauptpunkten scheint uns dabei der Verfasser das Rechte ge-

troffen zu haben, wenn gleich seine Argumentation manchmal etwas willführlich ist und er aus einzelnen Prämissen vielleicht gar zu viel folgert. Außerdem dürfte die Darstellung an manchen Stellen besser, der Styl reiner und die Correktur sorgfältiger gewesen sein.

Als Beispiel, wie man gegen Tetzel verfahren ist und theilweise noch verfährt, wollen wir nur Eins ausheben. Man beschuldigte ihn, zu Halle die schamlose Aeußerung gethan zu haben: sein Ablaß sei so kräftig, daß er auch dann Verzeihung erwirken würde, si quis — per impossibile — Dei genitricem semper virginem violasset. Als dieß ehrenrührige Gerücht Tetzel'n zu Ohren kam, ließ er sich die zwei bereits erwähnten in der dritten Beilage mitgetheilten gerichtlichen Urkunden, daß diese Beschuldigung reine Verleumdung sei, ausstellen. Um dieselbe Zeit (Dezember 1517) nahm er aber auch in seinen Thesen, die er Luthern entgegenstellte, in deren erster Serie, darauf Rücksicht, und behauptete zuerst Nr. 99 und 100: „wohl könne für jede noch so große Sünde Verzeihung erwirkt werden"; „aber", fährt er in Nr. 101 fort, — „wenn man den Ablaßcommissairen so etwas aufbürde, wie si quis etc., so sei sonnenklar, daß, wer Solches der offenen Wahrheit zuwider ihnen aufbürde, von Haß regiert werde und nach dem Blute seiner Brüder dürste" (subcommissariis insuper ac praedicatoribus veniarum imponere, ut *si quis* etc., luce clarius est, sic contra apertam veritatem imponentem odio agitari ac fratrum suorum sanguinem sitire). — Wir sehen, Tetzel weist jenes Gerücht als eine von Haß und Todfeindschaft eingegebene Verleumdung zurück. Deßungeachtet schrieb Gieseler in seiner Kirchengeschichte (Bd. III. Abthl. I. S. 31):

„Auch vertheidigt hier (in den 106 Thesen) Tetzel mehrere seiner anstößigen Behauptungen ... sogar die Unverschämtheit: si quis per impossibile Dei genitricem semper virginem violasset." — Was sollen wir sagen? Was Tetzel als bösliche Verleumdung bezeichnet, das stellt Gieseler als dessen eigene Behauptung hin, ohne nur anzudeuten, daß sich Tetzel dagegen so energisch verwahrt hat. Ist das ehrlich und gerecht?

Hefele.

3.

1) **Geschichte der römischen Päpste**, nach dem Französischen des Ritters **Artaud von Montor**, ehemal. Geschäftsträger Frankreichs in Rom ꝛc. Mitglied der Akademie der Inschriften und schönen Wissenschaften ꝛc. Herausgegeben von **Joh. Adam Boost**, I. und II. Band. Zweite Ausgabe. Augsburg, Math. Rieger. 1852. III. Band 1853. Preis pr. Band 1 fl. 12 kr.

2) **Die Römischen Päpste** oder **Geschichte der Oberhäupter**, welche vom hl. Petrus an bis auf den jetzt glorreich regierenden ꝛc. Nachfolger desselben der katholischen Kirche vorgestanden haben, nach den ältesten und neuesten Documenten ꝛc. bearbeitet von **Abbé Philipp Müller**, freiresig. Schulinspector und Pfarrer, jetzt Professor an der Congregation der Brüder zur christl. Lehre in Nancy ꝛc. Bd. IX. u. X. Wien, Mechitaristen. 1852, 53. Preis 3 fl.

1) Die erstgenannte Geschichte der Römischen Päpste ist blos bis zum dritten Bande ein Werk des Ritters Artaud von Montor. Die Fortsetzung — vom dritten Bande einschließlich

— ist eine von Artaud ganz unabhängige, selbstständige Arbeit eines deutschen Verfassers, der zwar Artauds Namen — wegen der äußeren Gleichförmigkeit in der Erscheinung des Buchs — auf dem Titel beibehalten, dessen Geschichtswerk selbst aber weiter nicht benützt hat, als die übrigen hier einschlagenden Hilfsmittel.

„Es ergab sich — sagt dieser Fortsetzer — daß der Originaltext nicht blos sehr fragmentarisch und lückenhaft sei, sondern daß auch der Verfasser vielfach von nationaler Auffassung befangen zu sehr als Franzose geurtheilt habe, als daß dieses Urtheil dem Standpunct der deutschen Geschichtschreibung entsprechen könnte" (III. Band, Vorrede S. III). Man kann nicht sagen, daß dieses Urtheil zu weit gehe. Artauds Werk ist von der besten Gesinnung eingegeben, jede Seite des Buchs gibt Zeugniß von der warmen Liebe des Verfassers zur katholischen Kirche. Aber man kann sich nicht verhehlen, daß es an wesentlichen Gebrechen nicht blos in der Form, sondern auch im Inhalt leide. Allerdings darf man eigentliche Quellenstudien vom Verfasser nicht verlangen, da er nur für Laien schreibt (Vorrede S. III). Aber gerade das, sollte man glauben, hätte dem Verfasser Aufforderung sein sollen, nicht blos auf Quellen so secundärer Natur seine Darstellung zu gründen, wie z. B. Fleury, Feller (Biographie universelle), Cesarotti, die große Biographie von Michaud und besonders Novaës S. J., welcher sein Hauptgewährsmann ist (Elementi della Storia dei Sommi Ponteflci. Roma 1821). Die anderen großen Kirchenhistoriker, auch diejenigen seiner Nation, kennt Artaud nur aus Citaten. Sodann mußte der Verf., wollte er anders dem Zwecke genügen, den er sich vorgesetzt, doch wenigstens, was er sagen wollte, deutlich

zu genügen. Die hier behandelten Puncte pflegen sonst auch in der Moraltheologie besprochen zu werden, Probst hat aber vollständig Recht, wenn er sie auch in dieses sein pastoraltheologisches Werk aufgenommen hat, wohin sie sicherlich mit mehr Grund gehören als in die Moral. Wenn man aber S. 14 die Bemerkung liest, daß die der ethischen Seite des Breviergebets zufallenden Fragen größtentheils in der Moral am rechten Platz seien, obgleich sie in diese Monographie über das Brevier aufgenommen worden seien, so scheint uns der Verf. mit seiner früher anderweitig [1]) geäußerten Ansicht in einen kleinen Widerspruch gerathen zu sein, denn dort tadelt er die Moralisten, welche Pastoral und Moral unterschiedslos untereinanderwerfen. Die obberührten Fragen sind aber gewiß pastoraler Natur, und gehören ohne Bedenken in ein pastoraltheologisches Werk.

In dem zweiten besondern Theile spricht der Verf. in drei Abschnitten von den Bestandtheilen oder Elementen des Breviers, von den Horen, und von den Officien. Sämmtliche Bestandtheile des Breviers werden unter drei Rubriken gebracht, nämlich: Psalmodie, Lesung und Gebete. Zur Psalmodie werden außer den Psalmen auch die Antiphonen, die Versikel, Absolutionen und Benedictionen gerechnet. Zu den Lesungen gehören nach dem Verf. die Lectionen der Nocturnen mit ihren Responsorien, die Kapitel der kleinen Horen mit den ihnen folgenden kleinen Responsorien und endlich die Hymnen. Den Charakter von Lesungen wird den Responsorien der Nocturnen und Horen Niemand gerne zugestehen; gegen ihre Behandlung mit den Lesungen und

1) Verwaltung der hochh. Eucharistie, Tübingen, Laupp 1853. S. 31.

Kapiteln wegen ihrer thatsächlichen Verbindung mit diesen jedoch nichts einwenden. Dagegen wird sich Mancher wie der Ref. nicht recht mit dem Gedanken befreunden können, daß die Hymnen des Breviers den Charakter von Lesungen haben sollen. Mich dünkt, sie hätten richtiger unter die Kategorie: Psalmodie oder Gebete als die der Lesungen gebracht werden können. Die Gründe, welche der Verf. für seine Stellung der Hymnen S. 93 anführt, daß sie nämlich namentlich an Festtagen vorherrschend belehrender Art seien, daß Licht (in den Lectionen bereitet) und Lust (in den Hymnen ausgedrückt) miteinander in Verwandtschaft stünden, werden nicht leicht Jemanden überzeugen, umsoweniger als sie der Verf. selbst S. 106 durch anderweitige Bemerkungen über die Hymnen und ihren Charakter entkräftet hat. In die Kategorie von Gebeten fallen ihm die Preces und das Confiteor, die Orationen, Commemorationen und die Marianischen Schlußantiphonen. Den drei neutestamentlichen Gesängen, dem Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis finden wir keinen Platz angewiesen. Vorübergehend ist das Benedictus einmal S. 136 richtig als hymnologisches Gebet bezeichnet, aber wo es als solches seine Stelle habe, ob bei den Psalmen oder bei den Hymnen, ist nicht gesagt. Nach einer andern Bemerkung, die der Verf. S. 127 hingeworfen hat, scheinen diese neutestamentlichen Lobgesänge zu den Lesungen gerechnet werden zu wollen.

In diesem Abschnitte des besondern Theils werden nicht bloß die einzelnen Bestandtheile aufgezählt und beschrieben, sondern ihre Recitationsweise angegeben und ihre Function im ganzen Organismus des Officiums ermittelt. Dieser Abschnitt und überhaupt der ganze zweite

Theil ist der interessanteste des Buches, weil der Verf. hier die innern Gesetze aufsucht und darlegt, nach denen er sich das Brevier aufgebaut denkt. Das Grundgesetz ist ihm der seit Ignatius in der Ascese angewendete dreifache Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, auf welchem jede Seele zu Gott empordringt oder geführt wird. Dieses Gesetz scheint ihm das organisirende Princip, welches das ganze Brevier, die einzelnen Officien und Horen, und die einzelnen Bestandtheile derselben beherrscht. Die Psalmodie dient dem Beter zur Reinigung, die Lesungen zur Erleuchtung, die Gebete zur Vereinigung; ähnlich vertreten die Nocturnen den Weg der Reinigung, die Laudes den Weg der Erleuchtung, die Prim den der Vereinigung; diesen gegenüber haben die gleichen Functionen die Diurnen (Terz, Sext und Non), die Vesper und das Completorium. Die Ferial- Sonntags- und Festofficien charakterisiren sich nach der gleichen Trilogie. Dieses Gesetz schlägt auch in der Construction der einzelnen Horen durch. Der Verf. ist natürlich nicht gemeint, als ob ein Officium, oder eine Hore oder ein Theil des Officiums nur reinigend, oder nur erleuchtend oder nur vereinigend wirke, sondern er denkt sich nur je eines dieser Momente vorherrschend, so daß unter dem Exponenten der Reinigung auch die Erleuchtung und Vereinigung vertreten wäre u. s. f.

Wir begegnen hier einer Lieblingsidee des Verf., nämlich Alles, was zum practischen Christenthum gehört, unter den genannten drei Gesichtspunkten aufzufassen. Er macht diese Trilogie zum Eintheilungsgrunde der ganzen Pastoraltheologie [1]), und findet sie wieder in jedem Zweige

1) s. dessen Verwaltung der hochh. Eucharistie, Vorrede S. VII.

derselben. Der vorliegenden Schrift ist nach dem Aufriß der Pastoraltheologie, den der Verf. in der erwähnten Vorrede gibt, der Platz unter den Partieen einzuräumen, welche von dem prophetischen Amte des Priesters handeln, welches sich unter dem Exponenten der Erleuchtung vollzieht [1]). Der Verf. hat zwar nirgends dieser seiner neuen Schrift eine bestimmte Stelle in seinem System der Pastoraltheologie zu vermitteln gesucht; dieses thut auch nicht viel zur Sache. Für uns ist die Frage von Bedeutung: hat der Verf. durch die angedeutete Behandlung das Grundgesetz getroffen, welches das Brevier im Ganzen und Einzelnen durchherrscht, und hat er an der Hand dieses Gesetzes die organische Gliederung des Breviers richtig und genügend erklärt? Ref. glaubt nicht, daß diese Auffassungsweise des Breviers die einzig und vollständig richtige sei, mit der Alles erklärt werden könnte, bekennt aber dabei gerne, daß der Verf. sehr Vieles treffend und schön erklärt, und das Verständniß des Breviers um ein Wesentliches gefördert hat.

Ref. läugnet die Anwendbarkeit jener dreifachen Betrachtungsweise auf das Gebet nicht, sondern theilt mit dem Verf. die Ansicht, daß jedes ordentliche Gebet reinigend, erleuchtend und einigend wirke, d. h. in einem ganz bestimmten Bezuge zur Rechtfertigung und Heiligung des Menschen stehe. Auch das Breviergebet hat unzweifelhaft die Absicht, zur Reinigung, Erleuchtung und Einigung derer beizutragen, welche es zu beten verpflichtet sind. Darum muß aber die Rücksicht auf Reinigung, Erleuchtung und Einigung nicht das objective Gesetz sein, nach welchem das ganze Brevier aufgebaut ist. Wir glauben

1) l. c. S. VIII.

vielmehr, daß das Breviergebet je nach der subjectiven Beschaffenheit und Stimmung des Beters wirken kann und wirken wird. Denn gerade darin sieht man mit Recht einen großen Vorzug des Breviers vor allen andern Gebetsformularien, daß es einen universellen Charakter an sich trägt, und somit jedem Individuum, mag es in Verhältnissen stehen, in welchen es will, und eine Stimmung mitbringen von was immer für einer Beschaffenheit, ein entsprechendes Gebetsmaterial darbietet. Ein Stück des Breviers wird daher bei dem Einen auf dessen Reinigung einwirken, während ein anderer darin die Vereinigung mit Gott erstrebt oder sich in derselben erfreut.

Jenes trilogische Verhältniß scheint dem Ref. von dem Verfasser als organisirendes und normirendes Princip vielmehr auf das Brevier übertragen, als demselben von Hause aus innewohnend. Wenn z. B. der Verf. sagt: die Psalmen repräsentiren den Weg der Reinigung, so kann man sicherlich mit ebensoviel Recht behaupten, sie repräsentiren den Weg der Vereinigung; denn es finden sich gewiß eben so viele Psalmen und Psalmstücke, in denen ich mich Gottes als des Meinigen erfreue, und mich im Jubel und Vertrauen zu ihm erhebe, als in denen ich mir meiner Schuld bewußt werde und Versöhnung und Reinigung erstrebe. Deßgleichen ist die Zahl der Gebete und der vom Verf. zur Kategorie der Gebete gerechneten Stücke, welche durchaus nicht den Ausdruck der Vereinigung mit Gott darstellen, weit größer, als die Zahl derer, welche nach der Ansicht Pr.'s diese Vereinigung repräsentiren. Wir suchen größtentheils in den Orationen auf die Fürsprache der Heiligen, oder unmittelbar bei dem Vater in Jesus Christus Vergebung der Sünden, Er-

Lehenswesen gibt, deutet auf die Absicht des Verfassers, seinem Buch besonders auch unter den sogen. gebildeten Laien einen Leserkreis zu eröffnen. Aber selbst bei manchen katholischen Lesevereinen, denen sonst das Buch sehr zu empfehlen, geschweige denn bei Laien, wird das Volumen als ein Hinderniß der Anschaffung erscheinen. Uns dünkt deßwegen, der Verfasser hätte besser gethan, seinem Buche ausschließlich wissenschaftlichen Charakter zu geben und eigentlich gelehrte Untersuchungen aufzunehmen. Denn an katholischen Werken der Art ist in neuerer Zeit gerade kein Ueberfluß!

Uebrigens ist das Werk immerhin selbst für den Gelehrten brauchbar; es enthält eine auf fleißiger Benützung der ältern und neueren Geschichtschreiber gegründete, nur das Bewährte enthaltende Darstellung der Papstgeschichte, ist im besten Geiste geschrieben und liest sich immerhin angenehm. Nur hin und wieder scheint uns der Verf. etwas zu summarisch zu verfahren, z. B. Bd. IX. 249 ff., wo den Lesern zugemuthet wird, die wahrhaft horrenden Beschuldigungen, welche die Kaiserin Praxedis gegen ihren Gemahl Kaiser Heinrich IV. vorbrachte, nur einfach auf seine (des Verf.) Versicherung hin für glaubwürdig anzunehmen. Abgesehen davon, daß doch auch gewichtige, sonst gegen die Päpste verhältnißmäßig nicht unbillige Männer Bedenken dagegen vorbringen (z. B. Luden, Geschichte des deutschen Volks IX. 255), will, um so Ungeheures zu glauben, der Leser doch jedenfalls den vollständigsten Beweis haben. Und von Heinrichs Sohne, Conrad, der nach dem Verf. von der Sache soll gewußt und aus Abscheu den Hof verlassen haben, — von diesem Conrad sollte doch zur Steuer der Wahrheit auch berichtet

dessen, der in die hierarchische Ordnung der Kirche eingetreten ist, und als ein Gebet, das jener in seinem Namen und für seinen Nutzen, im Namen und Interesse einer Gemeinde und im Namen und Interesse der ganzen Kirche verrichtet, so hat man Gesichtspuncte gewonnen, von denen aus der Organismus des Breviers nicht schwer zu erklären ist. Man könnte so die Bedeutung der einzelnen Stücke und ihre Verbindung untereinander klar erörtern und zeigen, wie im Verlaufe eines Officiums oder auch nur einer Hore die verschiedensten Saiten angeschlagen werden, wie sie sich aber durch das genaueste Ineinandergreifen zu der schönsten Harmonie verbinden. Dieser Weg zur Erklärung der organischen Gliederung des Breviers wäre vielleicht weniger wissenschaftlich, als der vom Verfasser eingeschlagene, würde sich aber sicherlich auf einem objectivern und ergiebigern Boden befinden.

Der dritte und letzte Theil unserer Schrift, der von dem Brevier und Breviergebete im Einzelnen handelt, ist vorzugsweise rubricistischer Natur. Es werden die rubricalen Vorschriften hervorgehoben und gewürdigt, nach denen die Officien je nach den Festzeiten sich zu richten haben, sowie diejenigen, welche den Unterschied der Officien je nach der Beschaffenheit des Heiligen bestimmen. Eine schöne und durchaus befriedigende Erklärung hat der Anhang im Breviere gefunden. Diesen rubricistischen Theil des Buches erachten wir für jeden gewöhnlichen Brevierbeter als vollständig ausreichend.

Ueberhaupt läßt Ref. dieser Monographie über das Brevier im Ganzen gerne dieselbe Anerkennung zukommen, die er gegenüber einer ähnlichen Monographie desselben Verfassers (Verwaltung der Eucharistie) früher ausge-

sprochen hat [1]). Derselbe hat auch hier mit vielem Fleiße und mit nicht gewöhnlichem Geschicke das so weit auseinanderliegende Material, das sich zudem vielfach noch in abstoßender Form darstellt, gesammelt und zu einem schönen Ganzen geordnet und verarbeitet. Wer sich über die Geschichte des Brevieres, über die Verpflichtung zu dessen Recitation, über den organischen Bau desselben sowie über die rubricalen Vorschriften, nach denen die einzelnen Officien zu ordnen sind, unterrichten will, findet in dieser Schrift die erwünschten nöthigen Aufschlüsse, und zwar in einer Form, wie er sie in allen Rubricisten vergebens sucht, und in einer Vollständigkeit, wie sie keine ältere und neuere Arbeit über diesen Gegenstand darbietet.

Dr. Bendel, Convictsdirector.

5.

Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die obern Klassen der Gymnasien, von **Dr. Konrad Martin,** ordentl. Professor der kath. Theologie an der Universität Bonn, Inspektor des katholisch-theologischen Conviktoriums und wirkl. Erzb. Geistl. Rath und Ordinariatsrath zu Köln. Siebente Auflage. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1854. 2 Theile. Pr. 4 fl.

Selten ist ein Lehrbuch so freundlich aufgenommen und so schnell verbreitet worden, wie das in der Ueberschrift genannte. Die erste Auflage erschien im J. 1844, von der „Quartalschrift" sogleich als eine erfreuliche Erscheinung begrüßt und schon heute sind wir in der ange-

1) s. Quartalschrift Jahrg. 1853. S. 514.

nehmen Lage, die siebente Auflage anzeigen zu können, Vielen Religionslehrern an höhern Lehranstalten war H. Martin's Lehrbuch eine willkommene Gabe, um dasselbe als leitendes Handbuch beim Unterrichte zu gebrauchen und den Schülern in die Hände zu geben. Namentlich verdient hervorgehoben zu werden, daß es seit 1850 auch an den Obergymnasien der Oestreichischen Staaten eingeführt ist. Selbst eine französische Uebersetzung wurde kürzlich angefertigt. Gewiß ein sehr empfehlendes Zeugniß für die Trefflichkeit des Buches! Aber noch erfreulicher scheint uns der hiemit thatsächlich gegebene Beweis, daß für den früher an gelehrten Anstalten hin und wieder so sehr vernachlässigten und so arg mißhandelten Religionsunterricht eine bessere Zeit gekommen ist.

Das vorliegende Lehrbuch ist nämlich, wie es sich auch ankündigt, ein wahrhaft katholisches und dies schon insofern, als es nicht bloß eine trockene Glaubens- und Sittenlehre gibt, sondern die gesammte Religionswissenschaft in sein Bereich zieht. Als Ziel des hierin auf den Gymnasien zu Leistenden wird ein „populär theologisches Wissen" bezeichnet. „Denn das Gymnasium", sagt der H. Verfasser in der Vorrede, „will Männer erziehen, die später nicht bloß ihrem Privatinteresse dienen, sondern für eine Gesammtheit Sorge tragen, in die Verwaltung der Menschheit eingreifen sollen. Und wer für solchen Zweck einer höhern Religionswissenschaft nicht zu bedürfen glaubt, in Bezug auf religiöse Bildung seine Aufgabe nicht zwischen Geistlichkeit und Volk in die Mitte stellt — der verkennt seinen Beruf oder achtet die Religion als etwas Aeußerliches, Entbehrliches, Beiläufiges. Es muß der zu entlassende Gymnasialschüler in dem Glauben

an die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche durch solche Gründe bestärkt und zur Vertheidigung desselben mit solchen Waffen des Wissens gerüstet sein, daß er den vorauszusehenden Hemmnissen und feindlichen Angriffen einer aufgedunsenen Wissenschaft und eines gegen alles Untastbare verstockten Industrialismus völlig gewachsen ist."

Hiemit ist der die Auswahl des Stoffes bedingende und das ganze Buch beherrschende Hauptzweck ausgesprochen. Gleich katholisch ist die Beweisführung und die Behandlung der einzelnen Lehrpunkte. Die Grundsätze, von denen sich der H. Verfasser hiebei leiten ließ, sind schon bei Ankündigung der ersten Auflage ausgehoben worden. Sie sind dieselben geblieben und mußten dieselben bleiben, weil sie von Anfang an die richtigen waren.

Obwohl aber der Herr Verfasser an den Hauptgrundsätzen unverändert festgehalten hat, so sind doch in den spätern Auflagen einzelne Partieen des Buchs neu bearbeitet worden. Es gilt dies jedoch nur vom zweiten, die Glaubens- und Sittenlehre enthaltenden Theil, der seit der 3. und 4. Auflage eine ganz andere Gestalt gewonnen hat. In der Glaubenslehre sind die dogmatischen Lehrsätze mit mehr Bestimmtheit und Klarheit festgestellt und, soweit möglich, in ihrer kirchlich-symbolischen Fassung wieder gegeben. Wenn sodann der Refer. der ersten Auflage die Sittenlehre unbefriedigend fand und bemerkte, es sei der Verfasser auf diesem Gebiete noch zu wenig heimisch, so muß jetzt das Urtheil anders und eher umgekehrt lauten. Wie dieselbe seit der 4. Auflage in unserem Handbuch vorliegt, ist sie ganz nach dem größern Moralwerk desselben H. Verfassers bearbeitet, in derselben durchsichtigen und positiven Fassung, die jenes Werk so sehr auszeichnet.

Die folgenden Auflagen sind, wenige kleine Verbesserungen abgerechnet, unveränderte Abdrücke der 4. und auch die neueste siebente hat keine nennenswerthe Veränderung erfahren.

Leider ist unserem Lehrbuch im ersten, allgemeinen oder geschichtlichen Theil nicht dieselbe verbessernde und umarbeitende Sorgfalt zu Theil geworden. Die hier vorgenommenen Aenderungen betreffen fast ausschließlich den Druck und es stimmt die siebente Auflage nahezu wörtlich mit der ersten überein. Wäre Herr Martin seinem früheren Beruf als Religionslehrer eines Obergymnasiums nicht durch eine höhere Stelle entzogen und seinem Lehrbuche gewissermaßen entfremdet worden, so hätte er es wohl nicht über sich vermocht, den ersten Theil durch alle sieben Auflagen in seiner gegenwärtigen Gestalt ausgehen zu lassen. Im Interesse des Schulgebrauchs wäre es sehr zu wünschen und gewiß stimmen ohne Ausnahme Alle, welche das Martin'sche Lehrbuch gebrauchen, diesem Wunsche bei, daß es dem verehrten H. Verfasser gefallen möchte, auch den ersten Theil nicht nur stellenweise zu verbessern, sondern ganz umzuarbeiten.

Die folgenden Bemerkungen haben die Bestimmung, dieses Ansinnen theils zu begründen, theils zu fördern, und wir geben uns der Hoffnung hin, durch offenes Darlegen der störendsten Mängel sowohl Herrn Martin als den zahlreichen Besitzern seines Buches einen Dienst zu erweisen.

Wir heben zuerst die Sprache und Darstellungsweise hervor. Wenn man erwägt, daß der erste Theil unseres Handbuches für Schüler von 14—16 Jahren, die

eben vom Katechismus herkommen, bestimmt ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Darstellung an vielen Stellen einfacher, faßlicher, hin und wieder selbst klarer sein sollte. Dies gilt namentlich von den einleitenden §§., welche die schwierigen Materien über Religion und Offenbarung weder deutlich noch vollständig genug behandeln. Bei geschichtlichen Gegenständen und auch an andern Stellen liebt der H. Verfasser die periodische Darstellung allzusehr, drängt Vieles, nicht selten Verschiedenes in einen Satz zusammen, wodurch das Verständniß sehr erschwert wird. Mehrere Definitionen z. B. der Offenbarung (§. 2), der kathol. Religion (§. 3), der Kirche (§. 117) haben eine zu breite, dem Gedächtniß schwer einzuprägende Form. Daher kommt es, daß der erste Eindruck des Lehrbuches auf die Schüler ein entmuthigender ist, weil sie bei aller Nachhilfe des Lehrers nur mit größter Mühe in das Verständniß mancher §§. sich hineinarbeiten können. Um die Meinung fern zu halten, als ob wir hiemit nur eine Besonderansicht oder vereinzelte Beobachtung aussprechen, wollen wir H. Martin die Thatsache anführen, daß an einem Obergymnasium, wo sein Lehrbuch alsbald nach dem Erscheinen der ersten Auflage eingeführt worden ist, mehrere Jahre hindurch mit dem zweiten Theile begonnen und der erste für die beiden höhern Curse aufbehalten wurde. Zu dieser Umstellung gab der Umstand Veranlassung, daß die Lehrer die Fassung des ersten Theils für die beiden untern Curse im Allgemeinen als zu schwer erkannten.

Der verehrte H. Verfasser macht in der Vorrede zur ersten Auflage selbst darauf aufmerksam, daß der Charakter der Darstellungsweise in beiden Theilen verschieden sei,

und glaubt, entsprechend dem Inhalte müsse im geschichtlichen Theile „jener darstellende Ton vorherrschen, der nicht bloß unterrichten, sondern auch erheben und betrachten will." Um's „Erheben" und „Betrachten" ist es aber in einem Lehr- und Schulbuche immer eine heikle Sache. Es verdient zwar vollkommene Billigung, daß H. Martin den Inhalt der einzelnen §§. nicht katechismusartig vorlegt und durch viele Nummern und Unterabtheilungen skeletartig zertheilt, sondern die Form eines fortlaufenden Vortrags wählt. Schüler eines Obergymnasiums sind reif, ein Gesammtbild der Wahrheit in sich aufzunehmen und es erhöht, wenn nur sonst die Gedankenfolge klar ist, den Reiz des Lernens, die einzelnen Glieder durch eigenes Denken zu unterscheiden. Darin liegt zugleich ein vortreffliches formelles Bildungsmittel. Wäre nun unser Religionsbuch für gebildete Leser überhaupt bestimmt, so würde ein Uebergehen in's „Betrachten" wohl geeignet sein. Allein es ist ihm nun einmal die Ehre eines Schulbuchs und zwar eines weit verbreiteten Schulbuches zu Theil geworden, und für den Schulzweck, der bei unserem Handbuch von nun an der maßgebende bleiben muß, ist eine durchgehends scharfe, klare und lehrhafte Herausstellung der Wahrheiten offenbar weit passender, als eine gemüthliche, in Gefühlssprüngen sich bewegende Behandlung, welche leicht zu einer falschen, kränkelnden Sentimentalität Veranlassung gibt, der Todfeindin jeder tüchtigen Bildung und der religiösen insbesondere. Wir sind weit entfernt von der Meinung, als müsse der Religionsunterricht an Obergymnasien in einer trockenen, rein verstandesmäßigen, herzlosen Manier betrieben werden. Allein Religions-

derselben. Der vorliegenden Schrift ist nach dem Aufriß der Pastoraltheologie, den der Verf. in der erwähnten Vorrede gibt, der Platz unter den Partieen einzuräumen, welche von dem prophetischen Amte des Priesters handeln, welches sich unter dem Exponenten der Erleuchtung vollzieht [1]). Der Verf. hat zwar nirgends dieser seiner neuen Schrift eine bestimmte Stelle in seinem System der Pastoraltheologie zu vermitteln gesucht; dieses thut auch nicht viel zur Sache. Für uns ist die Frage von Bedeutung: hat der Verf. durch die angedeutete Behandlung das Grundgesetz getroffen, welches das Brevier im Ganzen und Einzelnen durchherrscht, und hat er an der Hand dieses Gesetzes die organische Gliederung des Breviers richtig und genügend erklärt? Ref. glaubt nicht, daß diese Auffassungsweise des Breviers die einzig und vollständig richtige sei, mit der Alles erklärt werden könnte, bekennt aber dabei gerne, daß der Verf. sehr Vieles treffend und schön erklärt, und das Verständniß des Breviers um ein Wesentliches gefördert hat.

Ref. läugnet die Anwendbarkeit jener dreifachen Betrachtungsweise auf das Gebet nicht, sondern theilt mit dem Verf. die Ansicht, daß jedes ordentliche Gebet reinigend, erleuchtend und einigend wirke, d. h. in einem ganz bestimmten Bezuge zur Rechtfertigung und Heiligung des Menschen stehe. Auch das Breviergebet hat unzweifelhaft die Absicht, zur Reinigung, Erleuchtung und Einigung derer beizutragen, welche es zu beten verpflichtet sind. Darum muß aber die Rücksicht auf Reinigung, Erleuchtung und Einigung nicht das objective Gesetz sein, nach welchem das ganze Brevier aufgebaut ist. Wir glauben

1) l. c. S. VIII.

vorzugsweise empfehlen. So, wie dieselben in gegenwärtiger Form vorliegen, wird ihnen trotz der Wichtigkeit ihres Inhaltes nicht selten die Ungebühr zu Theil, unter Vorausschickung einiger referirender Bemerkungen überschlagen zu werden. Bei der neuen Bearbeitung möchte besonders auf möglichst vollständige, geschichtlich genaue Darstellung des Lebens Jesu zu sehen sein. Dies entspräche auch ganz dem Plane unseres Handbuchs, dessen Hauptwerth darin besteht, den Offenbarungsthatsachen die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Aber gerade in den zwei §§., welche über das Leben unseres Heilandes sprechen, fehlt geschichtliche Genauigkeit und Vollständigkeit, indem z. B. die Taufe im Jordan, die Versuchung in der Wüste, die Verklärung, die Höllen- und Himmelfahrt ganz unerwähnt geblieben sind und die Auferstehung weder hier noch später nach ihrer von der hl. Schrift so sehr betonten Bedeutung gewürdigt ist. Allerdings sind dies den Schülern keine unbekannten Ereignisse; aber vielleicht haben sie dieselben noch nie oder höchstens während der ersten Schuljahre in ihrem geschichtlichen Zusammenhange gehört und sollen dieselben jetzt jedenfalls in ihrer tiefen erlösenden Bedeutung kennen lernen. Kenntniß „der biblischen Geschichte" pflegt überhaupt nicht die stärkste Seite jener Schüler zu sein, die von einem Untergymnasium oder einer andern ähnlichen Lehranstalt ans Obergymnasium herüberkommen, und darum darf der Religionsunterricht, wenn er nicht seiner allein sichern, geschichtlich-positiven Grundlage entbehren will, über das Leben Jesu und Aehnliches nicht mit einigen allgemeinen, reflectirenden Bemerkungen hinüberspringen.

Wir sind mit dem, was soeben gesagt worden ist,

bereits von der Darstellungsweise unseres Handbuches auf seinen Inhalt zu sprechen gekommen. Der gelehrte H. Verfasser möge uns hierüber noch einige weitere Bemerkungen erlauben.

Es verdient unbedingte Billigung, daß die vorchristliche Offenbarung eine sehr einläßliche Behandlung erhält und das Christenthum in seiner großartigen Vorbereitung vorgeführt wird. Nichts überzeugt mehr von der Göttlichkeit unseres Glaubens, als der Einblick in seine weltgeschichtliche Centralstellung. Darum widmet Herr Martin insbesondere der Mosaischen Offenbarung und ihrer typischen Bedeutung einen umfassenden Abschnitt (§. 17 ff.). Es dürfte jedoch die verbessernde Hand darin Manches richtiger und genauer (z. B. in §. 21), Manches auch kürzer geben und dafür Anderes beifügen. Die Theokratie ist nur in einer Parenthese erwähnt, die Speise- und Reinigungsgesetze sind ganz übergangen und was §. 22 über die alttestamentlichen Opfer gesagt wird, genügt nicht, leidet zudem an Ungenauigkeit. Die daselbst gegebene Eintheilung der Mosaischen Opfer geht schon logisch nicht an und muß ihr die übliche, in blutige und unblutige Opfer, unbedingt vorgezogen werden. In §. 26 sodann, der sich zusammenfassend über den „Charakter des Mosaischen Gesetzes" ausspricht, ist der Hauptzweck des ganzen Gesetzes, nämlich die Vorbereitung auf den Erlöser, kaum berührt. Wir vermissen nur ungern das schöne, so bezeichnende Wort des Apostels: „ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν" (Gal. 3, 44). Bei dieser vom Apostel nahegelegten Auffassung würde es H. Martin nicht begegnet sein, die jedenfalls einseitige Behauptung niederzuschreiben, daß das Gesetz,

seine Opfer, überhaupt alle bürgerlichen und religiösen Institutionen des A. B. „nur dazu bestimmt gewesen seien, die Idee des Einen Gottes auf die verschiedenste, sinnfälligste Weise zu verkörpern“ (S. 44). Also Belehrung wäre der ausschließliche Hauptzweck der Mosaischen Einrichtungen gewesen? Wir wissen wohl, daß es unserem H. Verfasser nicht in Sinn kommt, den sakramentalen Charakter des alttestamentlichen Gottesdienstes in Abrede zu stellen, allein eine so wichtige Seite sollte nicht im Schatten stehen. Nicht minder einseitig oder wenigstens sehr ungenau muß dasjenige genannt werden, was derselbe §. über die alttestamentliche Sittenlehre enthält.

Zu einem gründlichen Religionsunterricht, wie er Schülern eines Obergymnasiums zu Theil werden soll, gehört auch Bekanntschaft mit der hl. Schrift. Man darf es unzweifelhaft als eine Schande ansetzen, wenn studierende Jünglinge, die vielleicht durch ein volles Decennium eine höhere Lehranstalt besuchten und daselbst mit allerlei Buchwerk bekannt wurden, die hl. Bücher kaum dem Namen nach kennen. Wo nach Martin's Lehrbuch unterrichtet wird, kann solche Unkenntniß nicht Platz greifen. Die Einführung in die Bücher des A. und N. T. füllt, wenn der Gang des Lehrbuches genau eingehalten wird, im ersten Jahr nahezu die Hälfte der für den Religionsunterricht zugemessenen Zeit aus. Das möchte denn doch, schon an und für sich betrachtet, zu viel sein. Man darf in der That nur die betreffenden Abschnitte des Handbuches näher betrachten, um sich alsbald zu überzeugen, daß aus der Einleitung ins A. und N. T. allzuviel aufgenommen worden

ist. Die reichhaltigen Auszüge aus den „Lehrbüchern" (der hl. Schrift) nützen wenig. Wozu soll z. B. die zwei volle Seiten füllende Skizzirung des Hebräerbriefes (S. 161—163) dienen? Eine kurze Angabe des Hauptsatzes würde vollkommen genügen. Wenn Herr Martin durch einfache Anführung mehrerer Stellen aus den „Lehrbüchern" der Sittenlehre vorzuarbeiten glaubt, so kann Refer. kaum an die Erreichung dieses Zweckes glauben. Daß dagegen aus den historischen Büchern der hl. Schrift Vieles ausgezogen ist, wollen wir nicht tadeln, weil, wie schon bemerkt, Gymnasialschüler nur selten die nothwendige Kenntniß der Offenbarungsthatsachen besitzen. Diese historischen Auszüge bedürfen aber an mehreren Stellen der Berichtigung und Ergänzung. Wenn z. B S. 51 gesagt wird, „Josua sei 17 Jahre lang an der Spitze des Volkes gestanden, so mag dies bloß ein Druckfehler sein; Josua nämlich leitete nicht 17, sondern 25 Jahre lang das Volk. Auf der folgenden Seite wird der Zeitraum, den das Buch der Richter umfaßt, auf „ungefähr 400 Jahre" angesetzt, was „ungefähr" 100 Jahre zu viel ist. Daß mit Noemi ihre beiden moabitischen Schwiegertöchter, nicht bloß Ruth, sondern auch Orpha nach Bethlehem zurückgekehrt seien (S. 52), ist gleichfalls unrichtig. In §. 32 wäre eine zusammenhängende Erzählung offenbar zweckmäßiger, als eine in unvollständigen Sätzen gegebene Skizze. Die §§. 33 und 35 sollten noch einige Bemerkungen über die der Zerstörung des Tempels vorangehenden Deportationen, sowie über die Babylonischen und Persischen Könige enthalten, weil sonst die Jeremianische Weissagung über die 70jährige Dauer des Exils und die später (§. 46) berührten Lebensverhältnisse des Propheten Daniel nicht

verstanden werden. Auch wäre es sehr wünschenswerth, wenn bei den wichtigern Ereignissen die geschichtlichen Jahreszahlen in Parenthesen beigesetzt würden. Dies ist selbst im kirchengeschichtlichen Abschnitt nicht immer, manchmal unpassend geschehen.

Zu den Auszügen aus den einzelnen Büchern der hl. Schrift fügt unser H. Verf. mehrere kritische Bemerkungen über Abfassungszeit, Aechtheit u. dgl., worauf dann beim A. wie beim N. T. noch besondere Abschnitte über Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der hl. Schrift im Allgemeinen folgen. Solche Fragen müssen allerdings bei Obergymnasisten im Religionsunterrichte zur Sprache kommen; wir halten es aber für einen Fehler, daß unser Handbuch dieselben allzuweit, in gelehrt-theologischer Weise ausspinnt. So z. B. wird allein über die „Aechtheit und Unverfälschtheit des Pentateuchs" durch sechs volle Seiten (S. 110–115) gehandelt und weitläufig vom „Samaritischen Pentateuch", von der „Quadratschrift" und Aehnl. gesprochen. Ueber die Abfassungszeit des ersten Corintherbriefs geht der H. Verfasser S. 155 so ins Specielle, daß nicht bloß das Jahr, sondern selbst der Monat ausgerechnet wird. Ob das nicht für ein Religionshandbuch und für 15jährige Gymnasialschüler insbesondere zu weitläufig sei? Ganz gewiß, ja sogar gefährlich kann ein derartiges Kritisieren in diesen Jahren werden. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die in Rede stehenden Abschnitte unseres Handbuches für das erste Jahr des Obergymnasiums, also für Leute bestimmt sind, die zum erstenmal mit der hl. Schrift näher bekannt werden. Wenn nun die kritischen Bedenken erhoben, aber wegen Mangel an Zeit und

ungenügender Verstandesreife der Schüler nur flüchtig besprochen werden, was wird die Folge sein? Bei Manchem vielleicht der Gedanke, daß es mit der Unanfechtbarkeit der hl. Bücher nicht so ganz sicher stehen müsse, — mit einem Wort der Zweifel.

Wir ersuchen deßhalb den gelehrten H. Verfasser, dasjenige, was er aus der biblischen Einleitungswissenschaft aufgenommen hat, zu beschränken, da ohnehin beim Unterricht wegen Mangel an Zeit ein großer Theil davon geradezu überschlagen werden muß. Damit würde aber auch der „Zweite Abschnitt“ der „Ersten Abtheilung“ (S. 109 ff.) als selbstständiger Abschnitt wegfallen. Derselbe steht schon in gegenwärtiger Fassung dem Umfange nach in gar keinem Verhältniß zum ersten und sein Inhalt wird weit zweckmäßiger auf die vorausgehenden §§. vertheilt. Schon der Recensent der ersten Auflage hat es mit Recht unpraktisch gefunden, den Beweis für die Göttlichkeit der vorchristlichen Offenbarung so spät folgen zu lassen.

Mag man aber auch über das Maaß dessen, was über die hl. Schrift in ein Religionshandbuch gehört, verschiedener Ansicht sein, jedenfalls muß verlangt werden, daß das Aufgenommene richtig sei. Dies ist aber in unserem Werke nicht immer der Fall. Daß z. B. Josua das nach ihm benannte Buch entweder selbst verfaßt oder wenigstens die geschichtlichen Thatsachen dazu aufgezeichnet hat (S. 51); daß ebenso das Buch Tobias von den beiden Tobias selbst geschrieben worden (S. 63) und das Buch Job von Moses und noch vor dem Pentateuch verfaßt worden sei (S. 105 und 111), — für solche Annahmen dürfte sich gegenwärtig bei unsern gelehrten Bibelforschern kaum mehr eine zustimmende Unterschrift

auftreiben lassen. Nicht besser steht es um die Richtigkeit mancher über die neutestamentlichen Bücher (S. 143—172) im Handbuch vorkommenden Angaben. So z. B. ist das, was über den Abschluß des neutestamentlichen Canons (S. 143), über den Evangelisten Lucas (S. 146), über die Abfassungszeit mehrerer Paulinischen Briefe (S. 151 ff.), über die Veranlassung zum Römerbrief (S. 157) u. s. w. gesagt wird, sicher unhaltbar, und der gelehrte Herr Verf. wird ohne unsere weitere Ausführung die kritischen Verstöße um so leichter bemerken, als er selbst in dem für das Aschbach'sche Kirchenlexicon geschriebenen Artikel: „Die Paulinischen Briefe" schon vor mehreren Jahren ganz andere Resultate niedergelegt hat, als er sie noch in der siebenten Auflage seines Lehrbuches bietet. Bei der Aufzählung der Paulinischen Briefe wäre es offenbar zweckmäßiger, sie in der Reihenfolge des biblischen Canons aufzuführen, als nach der bei einigen doch nie mit völliger Sicherheit zu ermittelnden Abfassungszeit. Dann sind aber auch, was wieder unbedingt den Vorzug verdient, die zerstreuten Angaben über die Missionsthätigkeit des Apostels zusammenzustellen.

Es läßt sich nach dem Hauptzweck, den unser Lehrbuch verfolgt, zum voraus erwarten, daß die so wichtige Lehre von der Kirche eine gründliche Behandlung erfahren werde. Ganz treffend bemerkt der Herr Verf. in der Vorrede: „Insbesondere bedarf es für den Katholiken wie immer, so vorzüglich in gegenwärtigen Zeiten einer Stand- und Wahrhaftigkeit in Bezug auf die Auctorität der Kirche. Mit der Kirche steht und fällt das Christenthum, und es ist gewiß, daß ohne jene dieses längst wieder von der

Erde verschwunden sein würde." Entsprechend dieser hohen Bedeutung erhält „die Kirche Jesu Christi" einen sehr umfangreichen, erschöpfenden und mit Wärme geschriebenen Abschnitt, der mit dem vorausgehenden über „die göttliche Sendung Jesu Christi" zu den schönsten Partien des ersten Theiles gehört. Es würde jedoch die klare Auffassung des in §. 117 gegebenen und in der folgenden Ausführung entwickelten Begriffes der Kirche sehr fördern, wenn gleich zu Anfang die nothwendigen Unterscheidungen angebracht wären zwischen Kirche im weitesten Sinne als Gemeinschaft aller in dieser und in der andern Welt befindlichen Gläubigen, im engern Sinne als Gemeinschaft der hinieden lebenden Gläubigen, und im engsten Sinne als lehrender Kirche. Bei Behandlung dieser Lehre nämlich gilt ganz besonders das Wort: „qui bene distinguit, bene docet." Auch die in der hl. Schrift für die Kirche vorkommenden Bezeichnungen sollten nicht fehlen. Sehr auffallen muß es ferner, daß bei der Erörterung über die „Vorstehergewalt" (§. 119 ff.) der Apostolat und Episkopat vor dem Primat besprochen wird. Dieß ist nicht nur unkatechetisch, denn ein geordneter, fester Bau beginnt mit dem Fundament, dem „Felsen", sondern auch undogmatisch, da Christus die Gewalt in seinem Reiche zuerst und in unabhängiger Weise dem Petrus und erst später und in Unterordnung unter den Schlüsselträger den Aposteln übergeben hat.

Auf die „Lehre von der Kirche" folgt eine für ein derartiges Handbuch ziemlich umfangreiche „Geschichte der Kirche Jesu Christi", der fast ein ganzer Jahrescurs zufällt. Der verehrte H. Verf. weiß wohl, daß

diese Ausführlichkeit Manchem auffallen wird und hält darum in der Vorrede eine Rechtfertigung für nothwendig. Jeder einsichtsvolle Religionslehrer, ja jeder verständige Gymnasiallehrer wird jedoch der Einführung der Kirchengeschichte unter die Unterrichtsgegenstände eines Obergymnasiums vollkommen und freudig beistimmen. Will man nämlich auch von der leider nicht überall zu treffenden Voraussetzung ausgehen, „daß die Weltgeschichte, welche die kirchliche in den verschiedensten Punkten berührt, in die Hände kirchlich gesinnter Lehrer niedergelegt sei", so bietet jedenfalls die Kirchengeschichte die geeignetste Gelegenheit, mit den kirchlichen Einrichtungen, Festen, Gebräuchen u. s. w. bekannt zu machen, die Kirche in ihrer Herrlichkeit und Göttlichkeit zu zeigen und einen glaubensfreudigen, erleuchteten, wahrhaft kirchlichen Sinn zu pflanzen und zu pflegen. Aber selbst vom religiösen Nutzen abgesehen, wird sich schwerlich eine Disciplin nennen lassen, die für einen studierenden Jüngling soviel allgemein Bildendes enthält. Die Pädagogik legt so großen Werth auf gesunde Nahrung für Gemüth und Phantasie. Wo aber wird eine gesündere geboten, als in der Kirchengeschichte, die den aufstrebenden Geist auf die heiligste, menschenwürdigste Bahn hinweist und durch Vorführen der edelsten Musterbilder für die wahren Ideale gewinnt? Oder sollen Gymnasialschüler gerade in ihren empfänglichsten Jahren nur an den Heroen des heidnischen Alterthums sich erfreuen dürfen? Gewiß leidet die „Humanität" keine Noth, wenn denselben Gelegenheit bereitet wird, auch die Glaubensstärke der Martyrer, die Christusliebe der Jungfrauen, die Weltverachtung der Einsiedler, die Gelehrsam-

unterricht und Religionshandbuch sind zweierlei, und wir möchten das „Erheben" und „Betrachten" dem mündlichen Wort des Lehrers überlassen. Sogenannte „Anmuthungen" sind allerdings Blüthen, die aber, wenn sie gesund und die Vorläufer einer haltbaren Frucht sein sollen, auf tiefer Wurzel und festem Stamme sich entwickeln müssen. Wir glauben nun, der Verfasser eines zumal für gelehrte Schulen bestimmten Religionshandbuches thue besser, wenn er seine ganze Aufmerksamkeit darauf richtet, Wurzel und Stamm tiefhaltig und schön geästet zu pflanzen, das Erschließen und Pflegen der Blüthen aber dem Lehrer überläßt und in dieser Beziehung nur dafür sorgt, daß durch die ganze Darstellungsweise bei aller verstandesgemäßen Schärfe ein frommer, ehrfurchtsvoller Hauch wehe.

Zum Glück kommt das „Vorherrschen des betrachtenden Tones" in unserem Handbuch seltener vor, als nach der Vorrede zu befürchten ist. Meist sind es nur erhebende Andeutungen, die dem Lehrer zur weiteren Benützung erwünscht sein mögen. In einem aus vier langen §§. bestehenden Abschnitte dagegen herrscht wirklich die „Betrachtung" vor, im Abschnitte nämlich über „Jesus Christus und seine Lehre" (§. 77—80). Vieles wurde für diese §§. aus Bossuets Schrift: „Discours sur l'histoire universelle" benützt. Sie enthalten wirklich schöne, geistreiche Bemerkungen, aber auch nur Bemerkungen, voller Sprünge und Lücken, ohne klaren Zusammenhang und erforderliche Vollständigkeit. Wir reden darum sicher im Einverständnisse aller Religionslehrer, welche sich schon mit ihren Schülern durch diesen Abschnitt hindurchgearbeitet haben, wenn wir die erwähnten §§. und darunter besonders den §. 80 dem H. Verfasser zur Ueberarbeitung

vorzugsweise empfehlen. So, wie dieselben in gegenwärtiger Form vorliegen, wird ihnen trotz der Wichtigkeit ihres Inhaltes nicht selten die Ungebühr zu Theil, unter Vorausschickung einiger referirender Bemerkungen überschlagen zu werden. Bei der neuen Bearbeitung möchte besonders auf möglichst vollständige, geschichtlich genaue Darstellung des Lebens Jesu zu sehen sein. Dies entspräche auch ganz dem Plane unseres Handbuchs, dessen Hauptwerth darin besteht, den Offenbarungsthatsachen die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Aber gerade in den zwei §§., welche über das Leben unseres Heilandes sprechen, fehlt geschichtliche Genauigkeit und Vollständigkeit, indem z. B. die Taufe im Jordan, die Versuchung in der Wüste, die Verklärung, die Höllen- und Himmelfahrt ganz unerwähnt geblieben sind und die Auferstehung weder hier noch später nach ihrer von der hl. Schrift so sehr betonten Bedeutung gewürdigt ist. Allerdings sind dies den Schülern keine unbekannten Ereignisse; aber vielleicht haben sie dieselben noch nie oder höchstens während der ersten Schuljahre in ihrem geschichtlichen Zusammenhange gehört und sollen dieselben jetzt jedenfalls in ihrer tiefen erlösenden Bedeutung kennen lernen. Kenntniß „der biblischen Geschichte" pflegt überhaupt nicht die stärkste Seite jener Schüler zu sein, die von einem Untergymnasium oder einer andern ähnlichen Lehranstalt ans Obergymnasium herüberkommen, und darum darf der Religionsunterricht, wenn er nicht seiner allein sichern, geschichtlich-positiven Grundlage entbehren will, über das Leben Jesu und Aehnliches nicht mit einigen allgemeinen, reflectirenden Bemerkungen hinüberspringen.

Wir sind mit dem, was soeben gesagt worden ist,

bereits von der Darstellungsweise unseres Handbuches auf seinen Inhalt zu sprechen gekommen. Der gelehrte H. Verfasser möge uns hierüber noch einige weitere Bemerkungen erlauben.

Es verdient unbedingte Billigung, daß die vorchristliche Offenbarung eine sehr einläßliche Behandlung erhält und das Christenthum in seiner großartigen Vorbereitung vorgeführt wird. Nichts überzeugt mehr von der Göttlichkeit unseres Glaubens, als der Einblick in seine weltgeschichtliche Centralstellung. Darum widmet Herr Martin insbesondere der Mosaischen Offenbarung und ihrer typischen Bedeutung einen umfassenden Abschnitt (§. 17 ff.). Es dürfte jedoch die verbessernde Hand darin Manches richtiger und genauer (z. B. in §. 21), Manches auch kürzer geben und dafür Anderes beifügen. Die Theokratie ist nur in einer Parenthese erwähnt, die Speise- und Reinigungsgesetze sind ganz übergangen und was §. 22 über die alttestamentlichen Opfer gesagt wird, genügt nicht, leidet zudem an Ungenauigkeit. Die daselbst gegebene Eintheilung der Mosaischen Opfer geht schon logisch nicht an und muß ihr die übliche, in blutige und unblutige Opfer, unbedingt vorgezogen werden. In §. 26 sodann, der sich zusammenfassend über den „Charakter des Mosaischen Gesetzes" ausspricht, ist der Hauptzweck des ganzen Gesetzes, nämlich die Vorbereitung auf den Erlöser, kaum berührt. Wir vermissen nur ungern das schöne, so bezeichnende Wort des Apostels: „ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονειν εἰς Χριστόν" (Gal. 3, 44). Bei dieser vom Apostel nahegelegten Auffassung würde es H. Martin nicht begegnet sein, die jedenfalls einseitige Behauptung niederzuschreiben, daß das Gesetz,

seine Opfer, überhaupt alle bürgerlichen und religiösen Institutionen des A. B. „nur dazu bestimmt gewesen seien, die Idee des Einen Gottes auf die verschiedenste, sinnfälligste Weise zu verkörpern" (S. 44). Also Belehrung wäre der ausschließliche Hauptzweck der Mosaischen Einrichtungen gewesen? Wir wissen wohl, daß es unserem H. Verfasser nicht in Sinn kommt, den sakramentalen Charakter des alttestamentlichen Gottesdienstes in Abrede zu stellen, allein eine so wichtige Seite sollte nicht im Schatten stehen. Nicht minder einseitig oder wenigstens sehr ungenau muß dasjenige genannt werden, was derselbe §. über die alttestamentliche Sittenlehre enthält.

Zu einem gründlichen Religionsunterricht, wie er Schülern eines Obergymnasiums zu Theil werden soll, gehört auch Bekanntschaft mit der hl. Schrift. Man darf es unzweifelhaft als eine Schande ansetzen, wenn studierende Jünglinge, die vielleicht durch ein volles Decennium eine höhere Lehranstalt besuchten und daselbst mit allerlei Buchwerk bekannt wurden, die hl. Bücher kaum dem Namen nach kennen. Wo nach Martin's Lehrbuch unterrichtet wird, kann solche Unkenntniß nicht Platz greifen. Die Einführung in die Bücher des A. und N. T. füllt, wenn der Gang des Lehrbuches genau eingehalten wird, im ersten Jahr nahezu die Hälfte der für den Religionsunterricht zugemessenen Zeit aus. Das möchte denn doch, schon an und für sich betrachtet, zu viel sein. Man darf in der That nur die betreffenden Abschnitte des Handbuches näher betrachten, um sich alsbald zu überzeugen, daß aus der Einleitung ins A. und N. T. allzuviel aufgenommen worden

ist. Die reichhaltigen Auszüge aus den „Lehrbüchern" (der hl. Schrift) nützen wenig. Wozu soll z. B. die zwei volle Seiten füllende Skizzirung des Hebräerbriefes (S. 161—163) dienen? Eine kurze Angabe des Hauptsatzes würde vollkommen genügen. Wenn Herr Martin durch einfache Anführung mehrerer Stellen aus den „Lehrbüchern" der Sittenlehre vorzuarbeiten glaubt, so kann Refer. kaum an die Erreichung dieses Zweckes glauben. Daß dagegen aus den historischen Büchern der hl. Schrift Vieles ausgezogen ist, wollen wir nicht tadeln, weil, wie schon bemerkt, Gymnasialschüler nur selten die nothwendige Kenntniß der Offenbarungsthatsachen besitzen. Diese historischen Auszüge bedürfen aber an mehreren Stellen der Berichtigung und Ergänzung. Wenn z. B S. 51 gesagt wird, „Josua sei 17 Jahre lang an der Spitze des Volkes gestanden, so mag dies bloß ein Druckfehler sein; Josua nämlich leitete nicht 17, sondern 25 Jahre lang das Volk. Auf der folgenden Seite wird der Zeitraum, den das Buch der Richter umfaßt, auf „ungefähr 400 Jahre" angesetzt, was „ungefähr" 100 Jahre zu viel ist. Daß mit Noemi ihre beiden moabitischen Schwiegertöchter, nicht bloß Ruth, sondern auch Orpha nach Bethlehem zurückgekehrt seien (S. 52), ist gleichfalls unrichtig. In §. 32 wäre eine zusammenhängende Erzählung offenbar zweckmäßiger, als eine in unvollständigen Sätzen gegebene Skizze. Die §§. 33 und 35 sollten noch einige Bemerkungen über die der Zerstörung des Tempels vorangehenden Deportationen, sowie über die Babylonischen und Persischen Könige enthalten, weil sonst die Jeremianische Weissagung über die 70jährige Dauer des Exils und die später (§. 46) berührten Lebensverhältnisse des Propheten Daniel nicht

verstanden werden. Auch wäre es sehr wünschenswerth, wenn bei den wichtigern Ereignissen die geschichtlichen Jahreszahlen in Parenthesen beigesetzt würden. Dies ist selbst im kirchengeschichtlichen Abschnitt nicht immer, manchmal unpassend geschehen.

Zu den Auszügen aus den einzelnen Büchern der hl. Schrift fügt unser H. Verf. mehrere kritische Bemerkungen über Abfassungszeit, Aechtheit u. dgl., worauf dann beim A. wie beim N. T. noch besondere Abschnitte über Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der hl. Schrift im Allgemeinen folgen. Solche Fragen müssen allerdings bei Obergymnasiasten im Religionsunterrichte zur Sprache kommen; wir halten es aber für einen Fehler, daß unser Handbuch dieselben allzuweit, in gelehrt-theologischer Weise ausspinnt. So z. B. wird allein über die „Aechtheit und Unverfälschtheit des Pentateuchs" durch sechs volle Seiten (S. 110–115) gehandelt und weitläufig vom „Samaritischen Pentateuch", von der „Quadratschrift" und Aehnl. gesprochen. Ueber die Abfassungszeit des ersten Corintherbriefs geht der H. Verfasser S. 155 so ins Specielle, daß nicht bloß das Jahr, sondern selbst der Monat ausgerechnet wird. Ob das nicht für ein Religionshandbuch und für 15jährige Gymnasialschüler insbesondere zu weitläufig sei? Ganz gewiß, ja sogar gefährlich kann ein derartiges Kritisieren in diesen Jahren werden. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die in Rede stehenden Abschnitte unseres Handbuches für das erste Jahr des Obergymnasiums, also für Leute bestimmt sind, die zum erstenmal mit der hl. Schrift näher bekannt werden. Wenn nun die kritischen Bedenken erhoben, aber wegen Mangel an Zeit und

ungenügender Verstandesreife der Schüler nur flüchtig besprochen werden, was wird die Folge sein? Bei Manchem vielleicht der Gedanke, daß es mit der Unanfechtbarkeit der hl. Bücher nicht so ganz sicher stehen müsse, — mit einem Wort der Zweifel.

Wir ersuchen deßhalb den gelehrten H. Verfasser, dasjenige, was er aus der biblischen Einleitungswissenschaft aufgenommen hat, zu beschränken, da ohnehin beim Unterricht wegen Mangel an Zeit ein großer Theil davon geradezu überschlagen werden muß. Damit würde aber auch der „Zweite Abschnitt" der „Ersten Abtheilung" (S. 109 ff.) als selbstständiger Abschnitt wegfallen. Derselbe steht schon in gegenwärtiger Fassung dem Umfange nach in gar keinem Verhältniß zum ersten und sein Inhalt wird weit zweckmäßiger auf die vorausgehenden §§. vertheilt. Schon der Recensent der ersten Auflage hat es mit Recht unpraktisch gefunden, den Beweis für die Göttlichkeit der vorchristlichen Offenbarung so spät folgen zu lassen.

Mag man aber auch über das Maaß dessen, was über die hl. Schrift in ein Religionshandbuch gehört, verschiedener Ansicht sein, jedenfalls muß verlangt werden, daß das Aufgenommene richtig sei. Dies ist aber in unserem Werke nicht immer der Fall. Daß z. B. Josua das nach ihm benannte Buch entweder selbst verfaßt oder wenigstens die geschichtlichen Thatsachen dazu aufgezeichnet hat (S. 51); daß ebenso das Buch Tobias von den beiden Tobias selbst geschrieben worden (S. 63) und das Buch Job von Moses und noch vor dem Pentateuch verfaßt worden sei (S. 105 und 111), — für solche Annahmen dürfte sich gegenwärtig bei unsern gelehrten Bibelforschern kaum mehr eine zustimmende Unterschrift

auftreiben lassen. Nicht besser steht es um die Richtigkeit mancher über die neutestamentlichen Bücher (S. 143—172) im Handbuch vorkommenden Angaben. So z. B. ist das, was über den Abschluß des neutestamentlichen Canons (S. 143), über den Evangelisten Lucas (S. 146), über die Abfassungszeit mehrerer Paulinischen Briefe (S. 151 ff.), über die Veranlassung zum Römerbrief (S. 157) u. s. w. gesagt wird, sicher unhaltbar, und der gelehrte Herr Verf. wird ohne unsere weitere Ausführung die kritischen Verstöße um so leichter bemerken, als er selbst in dem für das Aschbach'sche Kirchenlexicon geschriebenen Artikel: „Die Paulinischen Briefe" schon vor mehreren Jahren ganz andere Resultate niedergelegt hat, als er sie noch in der siebenten Auflage seines Lehrbuches bietet. Bei der Aufzählung der Paulinischen Briefe wäre es offenbar zweckmäßiger, sie in der Reihenfolge des biblischen Canons aufzuführen, als nach der bei einigen doch nie mit völliger Sicherheit zu ermittelnden Abfassungszeit. Dann sind aber auch, was wieder unbedingt den Vorzug verdient, die zerstreuten Angaben über die Missionsthätigkeit des Apostels zusammenzustellen.

Es läßt sich nach dem Hauptzweck, den unser Lehrbuch verfolgt, zum voraus erwarten, daß die so wichtige Lehre von der Kirche eine gründliche Behandlung erfahren werde. Ganz treffend bemerkt der Herr Verf. in der Vorrede: „Insbesondere bedarf es für den Katholiken wie immer, so vorzüglich in gegenwärtigen Zeiten einer Stand- und Wahrhaftigkeit in Bezug auf die Auctorität der Kirche. Mit der Kirche steht und fällt das Christenthum, und es ist gewiß, daß ohne jene dieses längst wieder von der

Erde verschwunden sein würde." Entsprechend dieser hohen Bedeutung erhält „die Kirche Jesu Christi" einen sehr umfangreichen, erschöpfenden und mit Wärme geschriebenen Abschnitt, der mit dem vorausgehenden über „die göttliche Sendung Jesu Christi" zu den schönsten Partien des ersten Theiles gehört. Es würde jedoch die klare Auffassung des in §. 117 gegebenen und in der folgenden Ausführung entwickelten Begriffes der Kirche sehr fördern, wenn gleich zu Anfang die nothwendigen Unterscheidungen angebracht wären zwischen Kirche im weitesten Sinne als Gemeinschaft aller in dieser und in der andern Welt befindlichen Gläubigen, im engern Sinne als Gemeinschaft der hinieden lebenden Gläubigen, und im engsten Sinne als lehrender Kirche. Bei Behandlung dieser Lehre nämlich gilt ganz besonders das Wort: „qui bene distinguit, bene docet." Auch die in der hl. Schrift für die Kirche vorkommenden Bezeichnungen sollten nicht fehlen. Sehr auffallen muß es ferner, daß bei der Erörterung über die „Vorstehergewalt" (§. 119 ff.) der Apostolat und Episkopat vor dem Primat besprochen wird. Dieß ist nicht nur unkatechetisch, denn ein geordneter, fester Bau beginnt mit dem Fundament, dem „Felsen", sondern auch undogmatisch, da Christus die Gewalt in seinem Reiche zuerst und in unabhängiger Weise dem Petrus und erst später und in Unterordnung unter den Schlüsselträger den Aposteln übergeben hat.

Auf die „Lehre von der Kirche" folgt eine für ein derartiges Handbuch ziemlich umfangreiche „Geschichte der Kirche Jesu Christi", der fast ein ganzer Jahrescurs zufällt. Der verehrte H. Verf. weiß wohl, daß

diese Ausführlichkeit Manchem auffallen wird und hält darum in der Vorrede eine Rechtfertigung für nothwendig. Jeder einsichtsvolle Religionslehrer, ja jeder verständige Gymnasiallehrer wird jedoch der Einführung der Kirchengeschichte unter die Unterrichtsgegenstände eines Obergymnasiums vollkommen und freudig beistimmen. Will man nämlich auch von der leider nicht überall zu treffenden Voraussetzung ausgehen, „daß die Weltgeschichte, welche die kirchliche in den verschiedensten Punkten berührt, in die Hände kirchlich gesinnter Lehrer niedergelegt sei", so bietet jedenfalls die Kirchengeschichte die geeignetste Gelegenheit, mit den kirchlichen Einrichtungen, Festen, Gebräuchen u. s. w. bekannt zu machen, die Kirche in ihrer Herrlichkeit und Göttlichkeit zu zeigen und einen glaubensfreudigen, erleuchteten, wahrhaft kirchlichen Sinn zu pflanzen und zu pflegen. Aber selbst vom religiösen Nutzen abgesehen, wird sich schwerlich eine Disciplin nennen lassen, die für einen studierenden Jüngling soviel allgemein Bildendes enthält. Die Pädagogik legt so großen Werth auf gesunde Nahrung für Gemüth und Phantasie. Wo aber wird eine gesündere geboten, als in der Kirchengeschichte, die den aufstrebenden Geist auf die heiligste, menschenwürdigste Bahn hinweist und durch Vorführen der edelsten Musterbilder für die wahren Ideale gewinnt? Oder sollen Gymnasialschüler gerade in ihren empfänglichsten Jahren nur an den Heroen des heidnischen Alterthums sich erfreuen dürfen? Gewiß leidet die „Humanität" keine Noth, wenn denselben Gelegenheit bereitet wird, auch die Glaubensstärke der Martyrer, die Christusliebe der Jungfrauen, die Weltverachtung der Einsiedler, die Gelehrsam-

keit der Kirchenväter, die Standhaftigkeit der Päpste zu bewundern.

So leicht aber auch die Antwort fällt auf die Frage, ob die Geschichte der Kirche in unser Handbuch gehöre, so schwierig ist es, aus diesem reichen Gebiet die zweckmäßigste Auswahl zu treffen. Ref. hält die von H. Martin getroffene im Allgemeinen für eine glückliche, glaubt jedoch, daß in spätern Auflagen Einiges beschränkt und Anderes beseitigt, Einiges erweitert und Anderes beigefügt werden dürfte.

Beschränkung darf eintreten in §. 171 und 206, wo von den „geistlichen Orden und Congregationen" für den Zweck des Handbuches allzu weitläufig gehandelt ist. Die Serviten, Theatiner, Barnabiten und ähnliche dürfen füglich übergangen werden. Da nun einmal keine vollständige Ordensgeschichte gegeben werden kann, so ist hinreichend, von den Benediktinern, Franziskanern, Dominikanern und Jesuiten ausführlich zu sprechen. Andere Orden mögen etwa mit Namen des Stifters und Jahr der Gründung in einer Anmerkung genannt werden und dann kann der Lehrer, wie er es nöthig erachtet, mündlich Weiteres bemerken, um einen bewundernden Einblick in den Reichthum der kath. Gottes- und Nächstenliebe zu eröffnen. Ganz weg wünschen wir die sieben §§. über die „kleinern protestantischen Sekten" (§. 198—204). Der Zweck, hiemit auf die Glaubenslehre vorzubereiten, wird deßhalb nicht erreicht, weil es wegen Mangel an Zeit unmöglich ist, die dogmatischen Differenzen im Einzelnen genau hervorzuheben. Eine kurze Charakterisirung des „protestantischen Sektenwesens" genügt für ein Compendium wie

das unsrige. Dagegen wäre es nicht überflüssig, den Westphälischen Frieden wenigstens zu nennen und die dadurch herbeigeführten religiös-politischen Veränderungen kurz zu schildern. Am meisten fällt auf, daß der kirchliche Festkreis, obwohl H. Martin selbst diesen Punkt in der Vorrede als besonders wichtig hervorhebt, eine ganz ungenügende Behandlung erfahren hat. Advent und Weihnachtsfest, Gründonnerstag, Charfreitag, Frohnleichnamsfest, Schutzengelfest, Rosenkranzfest u. a., lauter öffentlich gefeierte Tage, sind mit keiner Silbe erwähnt, ebensowenig wird der Entstehung der Bittgänge und des Ave-Maria-Geläutes gedacht und überhaupt der Mariencult während des ersten Zeitraums zu wenig hervorgehoben. Auch über die sog. „Wiederherstellung der Wissenschaften“ im 15. Jahrh. hätte nicht so kurz, wie es in §. 176 geschehen ist, hinweggegangen werden sollen, weil dieser Gegenstand die Schüler eines Obergymnasiums sehr nahe berührt und es noch heute nicht überflüssig ist, vor Ueberschätzung des „Altklassischen“ zu warnen. Im Zusammenhang hiemit finden wir auch die in §. 211 über die „neuere Litteratur“ vorkommende Bemerkung viel zu kurz und unbestimmt. Der Schaden, welchen die ungeleitete, private Lektüre der sog. deutschen Classiker unter der studierenden Jugend fort und fort angerichtet, ist ein unberechenbarer und es darf ein für dieses Alter bestimmtes Religionshandbuch, welches durch den Gang der Darstellung auf jenen Punkt geführt wird, um so weniger versäumen, den ungläubigen und unchristlichen Standpunkt Lessing's, Wieland's, Göthe's u. a. warnend hervorzuheben, als nicht selten Gymnasiallehrer

unverständig genug sind, ihren Schülern das unbedingte Lesen dieser Werke recht eifrig anzuempfehlen. Wir können uns nicht enthalten, den verehrten H. Verfasser auf die trefflichen Andeutungen aufmerksam zu machen, welche Ritter über diese Litteratur in die 4te Auflage seiner Kirchengeschichte aufgenommen hat (p. 570 ff.). Endlich stünde es unserem Lehrbuch außerordentlich gut an, wenn die schönsten Hymnen des Breviers dem ersten Theil als Anhang beigegeben wären. Beim kirchengeschichtlichen Unterricht, besonders bei den kirchlichen Festen, könnte so leicht und zweckmäßig darauf verwiesen werden und es dürfen sich ja dieselben auch in formeller Beziehung nicht scheuen, vor Leuten zu erscheinen, die den Horaz lesen und bewundern. In ihnen liegt, wie selten wo, Stoff zum „Erheben und Betrachten!"

Es wäre nun noch die historische Richtigkeit und Genauigkeit dessen zu prüfen, was H. Martin aus der Kirchengeschichte in sein Lehrbuch aufgenommen hat. Soviel hier auch eine strenge Recension auszusetzen hätte, so soll jedoch nur auf einige Verstöße aufmerksam gemacht werden, bloß um zu zeigen, daß vor dem Erscheinen einer, wie nicht zu zweifeln ist, bald wieder nothwendig werdenden neuen Auflage gar manche Verbesserung auch in diesem rein geschichtlichen Abschnitt anzubringen ist.

Verbesserungsbedürftig erscheint vor Allem §. 137, welcher besonders über die „Unitarier", die „Patripassianer", über Paul von Samosata und Sabellius nicht nur höchst ungenau, sondern geradezu unrichtig sich ausspricht. Die Donatisten dürfen nicht, wie dies S. 282 geschieht, den Novatianern dogmatisch

völlig gleichgestellt werden. Sie anerkannten nämlich, im Gegensatz zu den Novatianern, die Buße als Mittel zur Wiederaufnahme, schloßen also keineswegs „den schwer Gefallenen für immer aus“ (cfr. Freiburger Kirchenlex. s. v. Donatisten, Bd. III. S. 258). In §. 160 sodann, wo die Kirchenväter aufgezählt und die mit dem Namen Kirchenlehrer ausgezeichneten namhaft gemacht sind, sollte längst nachgetragen sein, daß laut Dekret Pius IX. vom J. 1851 auch der hl. Hilarius an dieser Auszeichnung Theil nimmt. Wenn es ferner zu Anfang des §. 166 heißt: „Columbanus war gegen Ende des 6ten Jahrhunderts in der Gegend vom Genfersee, Gallus in derselben Zeit am Bodensee für das Christenthum thätig“, so muß diese Darstellung mindestens sehr ungenau genannt werden. Einmal nämlich ist die Zeitbestimmung unrichtig. Columban kam mit seinem Schüler Gallus ums Jahr 610 zuerst an den Zürcher-, dann an den Bodensee, wo sie dann 3 Jahre gemeinschaftlich wirkten. Ums Jahr 613 begab sich Columban, den kranken Gallus zurücklassend, nach Italien. Von einer Missionsthätigkeit dieses Mannes am Genfersee meldet die Geschichte Nichts. — In §. 178 werden die Feste: Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt und *Dedicatio Michaelis* als solche bezeichnet, die erst im zweiten Zeitraum, also nach Martins Eintheilung seit dem 8ten Jahrhundert, den „früheren Festen zugefügt worden seien.“ Es fallen aber unstreitig alle 3 ihrer Entstehung nach in den ersten Zeitraum. Mariä Himmelfahrt insbesondere ist eines der ältesten Feste, und muß das hohe Alter der Marienfeste um so mehr hervorgehoben werden, um den Schein zu beseitigen, als sei der Cultus

Marianus nicht altkirchlichen Ursprunges. Gar unglücklich ist H. Martin in den kunstgeschichtlichen Angaben über „die heiligen Orte“ (S. 141, 163, 179). Sätze endlich, wie folgende: daß Ulfilas, der früher ein „Römer gewesen“, den Westgothen die „römische“ Schriftsprache gegeben (S. 269); daß das Christenthum schon im „vierten Jahrhundert“ in China Eingang gefunden habe (S. 268); daß Chrysostomus vor seiner Berufung nach Constantinopel Bischof zu Antiochia gewesen (S. 293); daß Constantin der Große „jeder Einmischung in die innern Angelegenheiten der Kirche sich enthalten habe“ (S. 302); daß die Mönche bis zum 10ten Jahrhundert „durchgängig Laien“ gewesen (S. 313); daß seit dem 12ten Jahrhundert ein Fest der „unbefleckten Empfängniß“ von der Kirche „allgemein“ eingeführt worden (S. 328) — diese und ähnliche Sätze möge der H. Verfasser in allen künftigen Auflagen sorgfältig entfernen.

Auch an falschen Citaten, Zahlenangaben und andern Druckfehlern mangelt es nicht. Falsche Citate finden sich auf Seite 43. Joh. 6, 46 statt **1, 45**; auf derselben Seite Hebr. 9, 1 statt **10, 1**; S. 60, wo statt 2 Kön. 19 zu setzen **3** Kön. 19; ferner S. 79 Kap. 26 und Kap. 38 statt Kap. **36** und **37**; S. 131 Joh. 7, 12 und 5, 34 statt Joh. **8, 12** und **4, 34** u. s. w. Unrichtige Zahlenangaben enthalten Seite 269 wo für 380 zu setzen **388**; Seite 276, wo das Alter Antonius des Einsiedlers mit 150 statt **105** Jahren angegeben ist; ferner S. 320 ist zu setzen **1184** statt 1164; S. 325 ist zu setzen **1226** statt 1224; S. 331 ist zu setzen **1294** statt 1249. Der hl. Ignatius starb nicht a. 1553 sondern **1556** (S. 374), ebenso ist der Jesuiten-

orden nicht am 16. August 1774, sondern am 19. Aug. 1773 aufgehoben worden u. s. w.

Andere Druckfehler: S. 34 fest statt bei, S. 54 Rabe statt Robe, S. 60 nur statt mir, S. 68 Achab statt Achaz, S. 78 Richter statt Wächter, S. 214 Cathedrale statt Cathedra, S. 249 Marimus statt Mariminus, S. 312 Kreuze statt Kranze, S. 350 Kasan statt Kaban, S. 374 Professoren statt Professen u. s. w.

Es ist keine leere Versicherung, wenn wir zum Schlusse bemerken, daß ein Religionslehrer, welcher nach Martin's Handbuch unterrichtet, außer dem Hervorgehobenen noch gar Manches anders wünschen möchte. Indeß können die obigen Ausstellungen genügen, um unser Ansinnen, den ersten Theil ebenso wie den zweiten umzuarbeiten, hinreichend zu rechtfertigen. An ein Lehrbuch, das durch das ganze Obergymnasium hindurch den Gang und die Art des Religionsunterrichtes bestimmt, über dem die Schüler so viele Stunden zubringen müssen, das für den Theologen die Grundlage seines tiefern Studiums und für die Andern vielleicht der Abschluß ihrer religiösen Bildung, wohl auch die Quelle ist, aus der sie später das früher Gelernte wieder begießen: an ein solches Buch müssen nach Form und Inhalt hohe Forderungen, höhere als an jedes andere Schulbuch gestellt werden und aus diesem Grund wolle man auch unsere etwas weitläufig gewordene Besprechung entschuldigen. Wäre es nothwendig gewesen, dem Guten erst Bahn zu brechen, so würde gegenwärtige Recension ganz anders ausgefallen sein und als Hauptzweck den verfolgt haben, auf den vortrefflichen Plan und die unseres Erachtens allein rich-

tigen Grundsätze des Martin'schen Lehrbuches aufmerksam zu machen. So aber bei der außerordentlichen Verbreitung, die unser Handbuch in kurzer Zeit gefunden hat, schien es des Versuches werth, den gelehrten Herrn Verfasser zu mahnen, das Gute noch besser zu machen.

Repetent Mey,
am kathol. Convikte zu Rottweil.

6.

1. **Scutum fidei** ad usus quotidianos sacerdotum. Pars I. A dominica I. Adventus usque ad diem I. Januarii. Pars II. A die I. Januarii usque ad dom. V. post Epiph. — Opera et studio rev. **P. Conradi Boppert** monachi congregationis Benedictinae ad S. Blasium in silva nigra. Editio altera. Friburgi Brisgoviae sumtibus Herder. 1853. I. S. 352. II. S. 343. Pr. pr. Theil 36 kr.

2. **Vir apostolicus** sive doctrina methodica de utili et facili praxi functionum sacerdotalium. Auctore P. **Francisco Neumayr** S. J. Editio nova, cura **M. de Auer** sacerdotis, Schafhusae, apud Friedr. Hurter. 1853. S. 320. Pr. fl. 1. 21 kr.

3. **Pensées chrétiennes** pour tous les jours du mois. Par R. P. **Bouhours** de la Compagnie de Jesus. Wiesensteig chez J. Nep. Schmid, imprimeur-libraire. 1854. 12. S. 63. Pr. 24 kr.

Dasselbe deutsch übersetzt ebendaselbst. 12. S. 80. Pr. 18 kr.

4. **Ueber die Liebe Gottes** oder von der Vollkommenheit des christlichen Lebens. Uebersetzt aus den Werken des ehrwürdigen Vaters **Ludwig von Granada**. Vierte

Auflage. Wien 1853. Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregationsbuchhandlung. S. 236. Pr. fl. 1.

5. **Geistlicher Trost am Krankenbette.** Zum Gebrauche für kathol. Seelsorger. Herausgegeben von einem kathol. Geistlichen. Schaffhausen. Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung. 1852. 12. S. 262. Pr. 48 kr.

6. **Legenden über die sieben Todsünden.** Nach Collin von Plancy, von einem kathol. Priester. Mit Genehmigung des Erzbischofs v. Paris. Wien, Druck und Verlag der Mechitaristen Congregationsbuchhandlung 1853. S. 378. Pr. fl. 1. 45 kr.

7. **Christkatholische Katechesen für die ersten Schuljahre.** Zum Gebrauche für Katecheten, Lehrer und Eltern rc., ausgearbeitet von **J. A. Fritz**, Pfarrer in Roggenzell in der Diöcese Rottenburg. Mit Approbation des Hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. — Tübingen 1854. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. — Laupp & Siebeck. — I. S. 203. II. S. 353. Pr. beider Theile 1 fl. 54 kr.

1. Wir haben hier die ersten zwei Theile eines Werkes vor uns, das ein würdiges Denkmal klösterlichen Fleißes und sinniger Frömmigkeit ist. Wenn ein Priester das allerheiligste Opfer nicht mehr mit Sammlung und Andacht darbringt, dann ist er ein taubes Salz geworden. Aber bei dem täglichen Umgange mit dem Heiligsten ist er nicht außer Gefahr, daß ihm dasselbe zu etwas Gewöhnlichem und Alltäglichem herabsinke. Es ist deßhalb nothwendig, daß von Seite des Priesters die Flamme des Glaubens und der Andacht zu dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus mit ununterbrochener Sorgfalt gepflegt werde. Hiezu will Boppert in seinem scutum

lich dem Priester ein in Allweg ausreichendes Hilfsmittel an die Hand geben. Dieses ist jedoch nicht ein gewöhnliches ascetisches Werk, das sich bloß in Gebeten und Betrachtungen verläuft; es ist auch ein wissenschaftliches Element aufgenommen.

Boppert hat nämlich mit einem staunenswerthen Fleiße alle die Zeugnisse gesammelt, welche sich für die reale Gegenwart Christi im Abendmahle in den Kirchenvätern, in den alten Liturgieen, in den Concilienacten und den bedeutendern Kirchenschriftstellern bis gegen das Ende des Mittelalters auffinden lassen. Mit diesen Zeugnissen will er einerseits den Glauben des Priesters an dieses große Geheimniß durch den Glauben aller Jahrhunderte stützen und beleben, andererseits denselben aber auch einführen in die Tiefen des eucharistischen Opfers und ihm das Verständniß desselben durch tüchtige Gewährsmänner erschließen lassen. Es ist ihm gelungen, eine unzählige Menge von Zeugnissen zusammenzubringen, welche sich nach irgend einer Seite hin über die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle aussprechen. Diese Zeugnisse werden nicht in zufälliger Vertheilung gegeben, sondern nach bestimmten Punkten auf alle Tage des Jahres in der Weise vertheilt, daß je auf einen Tag ungefähr fünf bis zwölf Zeugnisse fallen. Diesen theologischen Beweisstellen wird täglich ein angemessener Betrachtungsstoff vorausgeschickt, und sofort werden noch Gebete vor und nach der Messe zu sprechen angefügt. Auf den neunten Januar ist z. B. als Hauptgedanke aufgestellt: „Jesus, Dei filius, amator hominum." Ueber diesen Gedanken verbreitet er sich zuerst in vier Betrachtungspunkten. Hat sich der Priester betrachtend in diese Wahrheit vertieft, so werden ihm Zeug-

nisse aus Irenäus, der coptischen Liturgie, Chrysostomus u. A. vorgeführt, welche ihm zeigen sollen, daß derselbe Christus als Liebhaber der Menschen in dem heiligsten Opfer gegenwärtig sei. Hiedurch ist der Priester warm geworden, für den heil. Dienst, den er eben vorhat, und er gibt dieser Wärme noch einen entsprechenden Ausdruck durch Gebete. Solcher Gebete, die ganz zu der vorausgegangenen Betrachtung und Lesung passen, sind es gewöhnlich zwei. Auch für ein Gebet nach Vollbringung des Opfers ist gesorgt. Die gleiche Ordnung wiederholt sich an jedem Tage, indem je ein Hauptgedanke an die Spitze gestellt wird. Diese leitenden Gedanken sind größtentheils mit Rücksicht auf die Sonn- und Festtagspericopen und die Festzeit ausgewählt. —

Aus diesen Andeutungen wird zur Genüge hervorgehen, daß hier nicht eine gewöhnliche ascetische Schrift geboten ist. Der Priester findet hier eine fast unerschöpfliche Fundgrube zu Meditationen, und zwar zu Meditationen, die ihn unmittelbar auf das tägliche Opfer vorbereiten. Ref. ist überzeugt, daß ein Priester, der ein Jahr lang täglich seine Vorbereitung auf die hl. Messe an der Hand dieses Buches macht, einen unschätzbaren Gewinn daraus ziehen wird. Denn die Meditationspunkte sind durchgängig gut geordnet und entwickelt, die aufgeführten Zeugnisse größtentheils dem Zwecke, dem sie dienen sollen, entsprechend; auch die Gebete, so mannigfaltig sie sind, zeugen von einer nicht gewöhnlichen Tüchtigkeit, dem innern Gebetsgeiste eine entsprechende Form zu geben. Darauf wird kaum aufmerksam gemacht zu werden brauchen, daß in den Meditatianspunkten auch ein reicher Stoff zu Predigten zu treffen ist.

Das ganze Werk soll in 12 Bänden erscheinen, indem je ein Band ungefähr einen Monat umfaßt. Die zwei ersten Bände sind in zweiter Auflage erschienen, die andern werden zum erstenmal gedruckt, da die Weiterführung des Druckes bei der erstmals beabsichtigten Herausgabe durch die Aufhebung des Klosters St. Blasien gehindert wurde. Die Herder'sche Buchhendlung hat das Manuscript an sich gebracht, und beabsichtigt nun das Ganze zu drucken. Wir wünschen diesem Werke eine große Verbreitung, die es unzweifelhaft verdient, damit es nicht zum zweitenmale das Unglück habe, nur zu einem kleinen Theil das Tageslicht zu erblicken. —

Die Ausstattung des Buches ist schön, das Format bequem, und der Preis dabei (p. Band 36 kr.) billig. —

2. Neumayr ist als Schriftsteller im pastoraltheologischen Gebiete, insbesondere in der Ascese und Homiletik seit mehr als einem Jahrhundert so bekannt, daß er einer Empfehlung kaum mehr bedarf. Vorliegende Schrift desselben, *vir apostolicus*, ist zwar wohl noch in ordentlichen älteren Ausgaben zu treffen; dessenungeachtet ist eine neue schöne und handsame Ausgabe, wie die hier anzuzeigende ist, ein verdienstliches Unternehmen. Der *Vir apostolicus* des Neumayr ist eine kleine Pastoraltheologie, worin der Seelsorger über Alles, was seine Person und sein Amt angeht, die herrlichsten Winke und Belehrungen findet. Neumayr zeigt dem Seelsorger zuerst, wie er um sich selbst seelsorglich bemüht sein müsse (de cura sui); er müsse auf ein gutes Gewissen, auf eine reine Andacht und auf einen unantastbaren Ruf Bedacht nehmen, und gibt ihm eine kurze Anweisung wie dieses zu geschehen habe. Sodann spricht er von dem Verhalten des Seel-

sorgers gegenüber vom Hauswesen und überhaupt von den zeitlichen Verhältnissen (De cura oeconomiae). Er empfiehlt eine via media mit Vermeidung der excessus und defectus in cura oeconomiae. Wer weiß, einen wie großen Einfluß die Beschaffenheit des Haushaltes eines Seelsorgers auf seine amtliche Thätigkeit ausübt, wird den trefflichen Bemerkungen N's über diesen Punkt seine Anerkennung nicht versagen können.

Am wichtigsten ist aber der dritte Theil, der von der cura animarum handelt. N. kann sich bei dem kleinen Umfange des Werkes nicht lange bei der gleichen amtlichen Thätigkeit des Seelsorgers aufhalten; aber das Wenige, was er sagt, ist um so treffender und eingreifender. In Betreff des Predigtamtes hat er z. B. nur folgende fünf §§.: idea boni concionatoris, idea bonae concionis, subsidia, praxis, exemplum. Aber es ist in demselben viel Beherzigenswerthes gesagt. Das Büchlein ist überhaupt den Seelsorgern zu empfehlen. Sie werden darin Manches finden, was ganz geeignet ist, sie zur würdigen Erfüllung ihres Berufes anzufeuern, und ihnen zugleich die nöthige Anweisung hiezu zu geben. —

3. Das Schriftchen von Bouhours *„pensées chrétiennes“* ist eine werthvolle Zusammenstellung der wichtigsten Wahrheiten des christlichen Glaubens und Lebens, um als Meditationspunkte zu dienen. Das Ganze ist auf 31 Tage vertheilt, und die Vertheilung und Anordnung recht zweckmäßig. Dieses Büchlein ist nicht für solche bestimmt, welche sich längere Zeit des Tages mit Meditationen abzugeben pflegen, sondern für Weltleute, welche nur eine ganz kurze Zeit der Betrachtung widmen können. Diese finden hier für jeden Tag drei Betrachtungspunkte

über eine religiöse Wahrheit angegeben, die sie sammt der kurzen Entwicklung in wenigen Augenblicken durchgelesen und dadurch Stoff erhalten haben, um selbst bei weltlichen Beschäftigungen sich religiösen Gedanken und Eindrücken überlassen zu können. Die Betrachtungspunkte sind kurz und einfach aber treffend entwickelt. Wenn Jemand an jedem Tage des Monats nur einige Minuten nach dieser Anleitung der Betrachtung widmet, zieht er gewiß großen Nutzen daraus. Wer jedoch zu längerer Betrachtung Zeit hat, findet auch dazu in dem dargebotenen Stoffe eine hinlängliche Mannigfaltigkeit von Gedanken angedeutet. —

4. Unter den vielen mit Recht hochgeschätzten ascetischen Schriften Ludwig's von Granada nimmt das oben Angezeigte einen der ersten Plätze ein. Es ist eine einfache und wundersam ansprechende Anleitung zur ersten und nöthigsten Tugend eines Christen, zu einer reinen Gottesliebe. Er stellt zuerst die Erhabenheit dieser Tugend ins Licht und gibt die Mittel an, dieselbe zu erlangen; sodann entwickelt er die verschiedenen Beweggründe, welche zur Liebe Gottes anregen und führen. Doch es genügt, auf die neue Ausgabe dieses vielverbreiteten Buches aufmerksam gemacht zu haben. Es ist ein gutes Zeichen für das Buch und für die Gläubigen, daß es sich bei den zahllosen neuen Erscheinungen auf dem Felde der Ascese nicht verdrängen läßt. —

5. Das oben aufgeführte Krankenbüchlein gibt sich für nichts anderes aus, als für eine Sammlung dessen, was beim Krankenbesuche vom Seelsorger mit Nutzen gebraucht werden kann. Als solche Sammlung verdient das Büchlein alles Lob. Der Verf. bietet dem Seelsorger ein reiches und gut ausgewähltes Material für Zusprüche und

Gebete am Krankenbette. Er hat besonders viele kleine Legenden aufgenommen, die als Vorlesestücke beim Krankenbette sich eignen und Stoff zu weiterer erbaulichen Unterredung mit dem Kranken geben. Die Heiligen sind so ausgewählt, daß man fast für alle Verhältnisse der Kranken ein oder mehrere Beispiele finden kann; nämlich Beispiele für gottergebenes Leiden, für arme, für bußfertige Kranke, Beispiele von langandauernden Krankheiten, von Feindesliebe und Versöhnlichkeit in der Krankheit, von Sehnsucht nach dem Tode u. dgl. Es übt immer einen erhebenden Eindruck auf einen Kranken aus, wenn man ihm einige Züge aus den Krankheitsverhältnissen eines Heiligen vorführt, die mit den seinigen Aehnlichkeit haben. Der Kranke beschäftigt sich viel lieber und lebhafter mit einem solchen concreten Bilde als mit einzelnen abstracten Sätzen, die man ihm zur Aufrichtung und Erbauung vorhält. Auch die angefügten Gebete für Kranke und Sterbende sind gut ausgewählt und geordnet. —

Die ganze Einrichtung des Büchleins ist praktisch; die Uebersicht über das Ganze namentlich über die aufgenommenen Beispiele von Heiligen für den jeweiligen Gebrauch durch ein wohlgeordnetes Verzeichniß sehr erleichtert; das Format desselben ist bequem. Dasselbe kann somit für den seelsorglichen Gebrauch wohl empfohlen werden. —

6. Als Referent „die Legenden über die sieben Todsünden“ zur Hand nahm, glaubte er darin solche Erzählungen aus dem Leben heiliger oder gottseliger Personen zu finden, durch welche der Verlauf und das Unglück Einer der sieben Hauptsünden und die bußfertige Ueberwindung derselben veranschaulicht werden würde, so

daß sich Sündenkrankheit und Heilung in Einem Bilde zeigte. Davon hat er aber nichts gefunden, denn die hier gebotenen Lesestücke führen den Namen „Legenden" mit Unrecht, wenn man nicht überhaupt Alles, was zum Lesen bestimmt ist, so nennen will. Unter Legende versteht man nämlich nach dem jetzt bei uns allgemein üblichen Sprachgebrauche das zu religiöser Erbauung und Anfeuerung erzählte Leben eines Heiligen. Von Heiligen findet man aber in diesen Erzählungen sehr wenig; und wenn auch eines Heiligen gedacht wird, wie in den Stücken S. 124 ffg. und S. 157 ffg., so ist derselbe nicht die Hauptperson. Es sind Erzählungen von Begebenheiten aus frühern Zeiten, größtentheils aus dem Mittelalter, zu denen der Stoff aus irgend einer Orts- oder Klosterchronik genommen wurde, und die alle nach der Versicherung des Herausgebers eine verbürgte historische Unterlage haben. Es ist dieses auch leicht glaublich, denn in jenen bewegten Zeiten tauchte manche Persönlichkeit auf, deren Leben sich in einer uns jetzt wunderbar scheinenden Kette von Ereignissen verlief, so daß die Erzählung davon für unsere Ohren fast mährchenhaft klingt. Damit, daß uns diese Erzählungen in jene vielfach nicht gekannten und nicht verstandenen Zeiten zurückführen, bekommen sie einen eigenthümlichen Reiz und gewähren dem Leser einen großen Genuß. Nur würden sie statt Legenden richtiger als Sagen und Geschichten bezeichnet werden. —

Die Erzählungen sind in der Weise nach den sieben Hauptsünden geordnet, daß je auf Eine zwei bis drei Erzählungen kommen, in welchen der Charakter der Hauptperson das Gepräge der betreffenden Sünde an sich trägt. Die Hauptfiguren dieser Lesestücke sind demnach nicht Heilige,

wie in den Legenden, sondern Sünder, die meist in ihrer Sünde untergehen und daher zur Abschreckung dienen. Die Composition und Detailausführung riecht übrigens ziemlich stark nach französischem Geschmacke, und der Uebersetzer hat nicht viel gethan, denselben etwas zu temperiren. Er hat selbst französische Ausdrücke beibehalten, wie serviren, Honneurs machen u. a. Diese Geschichtserzählungen dürften auch deßhalb bei den Deutschen nicht dasselbe Interesse erwecken wie bei den Franzosen, da ihr Boden und ihre Personen größtentheils nicht Deutschland angehören. Die Chroniken Deutschlands würden sicherlich Stoff genug zu ähnlichen Erzählungen darbieten, die aber in einem mehr volksthümlichen Tone bearbeitet werden müßten.

7. Pfarrer Fritz sucht durch seine christkatholischen Katechesen für die ersten Schuljahre eine Lücke in der sonst reichen katechetischen Literatur auszufüllen. Außer den Arbeiten von Gruber und Th. Burkardt existiren allerdings keine weiter bekannt gewordene völlig ausgearbeitete Katechesen für die erste Katechumenenklasse. Und doch ist der Unterricht in dieser Klasse nicht weniger wichtig, als in den spätern, aber auch nicht weniger schwierig, vielleicht in mancher Hinsicht noch schwieriger. Freilich weichen manche Katecheten diesen Schwierigkeiten aus, indem sie den religiösen Unterricht in dieser Klasse fast gänzlich verabsäumen, oder sie verbergen sich dieselben, indem sie diesen unwissenden Kindern gegenüber Alles recht zu machen glauben. Fritz hat schon ein Verdienst, wenn er dem einen und andern Katecheten die Wichtigkeit des religiösen Unterrichts in der niedersten Klasse zum Bewußtsein bringt, und wenn Andere aus seiner Arbeit ersehen,

daß man einem Gegenstande, an dem sie bisher keine Schwierigkeiten vermutheten, eine größere Mühe und Sorgfalt zuwenden könne und solle. Wir glauben, daß vorliegende Katechesen hiezu geeignet sind, und dem Katecheten, dem es mit einem tüchtigen Unterrichte in der genannten Klasse Ernst ist, ein willkommenes Hilfsmittel bieten werden. —

Der Verf. geht von den zwei wichtigen Grundsätzen aus, daß auch diesen Kleinen ein geordnetes zusammenhängendes Ganze der christkatholischen Religion dargeboten und daß dieses so weit möglich an die Offenbarungsgeschichte angeschlossen werden müsse, da sich abstrakte Sätze für dieselben nicht eignen und der Unterricht mehr das Gedächtniß und das Gefühl als den Verstand in Anspruch nehmen kann. Das Religionsganze muß aber noch in ziemlich engen Grenzen gehalten, und der innere systematische Zusammenhang kann noch nicht stark genannt werden. In diesen beiden Punkten scheint uns Fr. etwas über seine Aufgabe hinausgegangen zu sein. Einmal hat er zu Vieles aufgenommen, sowohl im ersten als im zweiten Theile, und der dritte Theil „von dem heil. Geiste" hätte auf sehr wenig Material beschränkt werden sollen; sodann hat er das Einzelne für Kinder zu weit ausgedehnt z. B. I. §. 8. 9. 10 und 11 über den Urstand und die Erbsünde; I. §. 21 ff. über die Geschichte Josephs; II. S. 4. S. 26 ff. u. a. a. O. Ferner kommt das didactische Element zu einer größern Geltung, als für Kinder der bewußten Altersklasse zuträglich ist. So ist I. S. 75 der Begriff „Opfer" weitläufig erklärt, sind S. 172 ff. die 10 Gebote Gottes zu einläßlich erörtert. Dasselbe findet auch im zweiten Theile an verschiedenen Stellen

statt, z. B. S. 83 ff. über Himmel und Hölle; S. 88 eine lange fast für Katechumenen der letzten Klasse ausreichende Erklärung des Vaterunsers, S. 217 über die Merkmale der Kirche u. s. f. Auch auf den innern Faden der Offenbarungsgeschichte weist der Verf. mit größerem Nachdrucke hin, als Kinder von 6—8 Jahren zu fassen vermögen. Der systematische Gang der göttlichen Offenbarung muß allerdings dem Katecheten auch bei diesen Kleinen immer vor Augen schweben, aber er kann ihnen denselben noch nicht mit Erfolg gänzlich aufdecken und zum klaren Verständniß bringen wollen. Nach der besprochenen Seite hin hat der Verf. offenbar dem Unterrichte in der biblischen Geschichte, welcher der zweiten Katechumenenklasse zuzuweisen ist, vorgegriffen. Er schwankt, wie es scheint, etwas in der Eintheilung der Klassen, da er mitunter auch die Kinder des dritten Schuljahres der ersten Katechumenenklasse zugetheilt wissen will. Nach unserem Ermessen gehören diese nebst den Kindern, welche die Schule im vierten Jahre besuchen, in die zweite Katechumenenklasse, wo die biblische Geschichte in gründlichem systematischem Unterrichte behandelt werden soll. Uebrigens wollen wir hierüber mit dem Verf. nicht rechten, es kann ja Jeder, der seine Katechesen benützt, nach Belieben weglassen. Es ist auch, je nachdem die Kinder aufgeweckt sind und der Schulunterricht gut ertheilt wird, einem fleißigen Katecheten möglich, den katechetischen Stoff um ein Namhaftes zu erweitern. Wenn aber Alles, was Fr. in sein Handbuch aufgenommen hat, den kleinen Kindern mitgetheilt werden wollte, so gäbe das eine Uebersättigung. —

Bei der Frage, ob die in Rede stehenden Katechesen

empfehlenswerth seien, ist das Hauptgewicht darauf zu legen, ob die richtige Methode, Sprache, Fragweise u. dgl. angewendet sei. Wer auch nur einmal bei kleinen Kindern katechisirt hat, weiß, wie unendlich schwer es ist, sich so auszudrücken, daß die Kinder Alles verstehen, und die Fragen so zu stellen, daß sie vernünftigerweise antworten können. Wir glauben, daß der Verf. nach dieser Seite hin seine Aufgabe gut gelöst hat. Derselbe ist, wie es in der Natur der Sache liegt, fast durchgängig acroamatisch verfahren, hat aber ganz zweckmäßig seine Vorträge immer von Zeit zu Zeit durch examinatorische und repetitorische Fragen unterbrochen. In Beziehung auf die Ausdrucksweise ist er sichtlich bemüht, sich ganz zu den Kindern herabzulassen, und so weit immer thunlich, in concreten Sätzen zu reden. Dieses Streben hat freilich auf der andern Seite zur Folge gehabt, daß hie und da einige Ausdrücke nicht ganz gewählt sind und feinen Ohren etwas anstößig werden könnten. In solchen Dingen sind jedoch die Naturen verschieden, und dem Einen geht Manches hin, was im Munde eines Andern auffiele. —

Das Frageverfahren tritt in unsern Katechesen sehr häufig ein, indem jeder vorgetragene Stoff noch einmal katechetisch oder fragend durchgesprochen wird. Der Verf. hat sich in der Bildung der einzelnen Fragen und der ganzen Fragereihen viele Mühe gegeben. Er suchte gewisse verpönte Fragweisen so gut es angieng zu umgehen, z. B. die sog. Suggestivfragen, die Affirmativ- und Negativfragen. Er scheint uns hierin die Aengstlichkeit etwas zu weit getrieben zu haben. Sind die Suggestivsätze nicht der Art, daß man den Kindern blos zumuthet ein Wort

auszusprechen, das man ihnen auf die Zunge legt, sondern beginnt man einen Satz und deutet man nur durch den Ton an, daß man die Ergänzung des Satzes und Gedankens von dem Kinde erwarte, so kann das hie und da angewendet ein ganz praktisches Verfahren sein. Bei Gruber findet es sich nicht selten. Desgleichen ist es ein vergebliches Bemühen, die Affirmativ- und Negativfragen (Ja- und Neinfragen) aus der Katechese zu verbannen. Mit Maß gebraucht, werden sie in jedem katechetischen Unterrichte gute Dienste thun; und besonders bei den jüngsten Kindern hätte sie der Verf. ohne Scheu viel häufiger anwenden dürfen. Ein verständiges Ja oder Nein ist in manchen Fällen auch etwas werth und erspart manche unnützen ausholenden Fragen. Aber gerade dieses Streben, eine etwas unrichtige Frageweise zu vermeiden, hat den Verf. genöthigt, Fragen, die formell auch nicht ganz richtig sind, sehr häufig anzuwenden. Wir meinen die Fragen mit Thun, Machen und Haben, z. B. „wenn der Mensch stirbt, was geschieht da? „was thut die Seele?" I. S. 67. oder: „wen hatte Kain in seinem Herzen nicht lieb? was wollte er Gott nicht machen?" I. S. 79 (auf der gleichen S. noch dreimal), oder: „was hatten nun Joseph und Maria an Jesus?" Als Antwort wird erwartet: „eine große Freude!" — Alle Fragen dieser Art haben mehr oder weniger den Charakter der Allgemeinheit an sich, und motiviren schwer eine bestimmte Antwort, wenn sie sich auch auf unmittelbar vorher Vorgetragenes stützen.

Eine andere Klasse von Fragen, welche der Verf. fast im Uebermaße angewendet und deren formelle Construction auch nicht vollkommen richtig ist, sind diejenigen,

bei denen man das Vorderglied eines kategorischen Satzes aufstellt, und dann, statt den Nachsatz selber beizufügen, nach diesem fragt, z. B.: „Jesus wollte gerne müde werden und lieber Alles ausstehen, als wohin nicht kommen?“ II. S. 29. In einer Fragereihe bildet oft die vorausgehende Frage, auf die keine Antwort erfolgt, oder die Antwort auf die vorausgehende Frage den Vordersatz, zu dem man nun den Nachsatz finden lassen will, z. B.: „was merkten nun Joseph und Maria in der Herberge? daß wer nicht bei ihnen sei?“ II. S. 29. Ref. hat gegen den Gebrauch dergestaltiger Fragen an sich nichts, obgleich sie nicht ganz richtig gebildet sind, sie sind in der Praxis unvermeidlich; aber er glaubt, sie seien in den vorliegenden Katechesen zu häufig angewendet. Im Uebrigen läßt er dem Frageverfahren des Verf. gerne alle Gerechtigkeit widerfahren, es zeugt von sorgfältiger Uebung und genauer Beobachtung dessen, was bei Kindern Noth thut.

Ref. trägt kein Bedenken, die besprochenen Katechesen jungen Katecheten zu empfehlen in der Ueberzeugung, daß ihnen dieselben bei dem Religionsunterrichte in der ersten und theilweise auch zweiten Klasse der Katechumenen recht gute Dienste leisten können. Wenn auch Mancher glaubt, er könne die Katechesen bei den Kleinen ohne alle fremden Hilfsmittel abhalten, so dürfte ihm doch zu rathen sein, hie und da nachzusehen, wie es ein Anderer mache, um dadurch auf die eigenen Fehler aufmerksam zu werden und sich in dieser Thätigkeit zu vervollkommnen. Die Wichtigkeit der Sache sollte Manchen die Mühe nicht reuen lassen, auch Kinderkatechesen zur Hand zu nehmen.

Bendel.

Inhaltsverzeichniß

des

sechsundbreißigsten Jahrgangs der theolog. Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Literarischer Anzeiger.

Literarischer Anzeiger
Nr. 4.

für die Elementarstufe und das Lehrbuch von Prof. Dr. C. Martin für die höchste Stufe des Religions-Unterrichts an höheren Lehr-Anstalten als verbindendes Glied in den organischen Entwickelungsgang dieses Unterrichts einzutreten den Zweck hat und auf diese Weise einem vielfach empfundenen Bedürfnisse begegnet. Der Verfasser hat die Erfahrungen mehrjähriger Lehrthätigkeit an dem Gymnasium zu Bonn in demselben niedergelegt und von Seiten des Verlegers ist durch die Fixirung des Preises das Mögliche geschehen, um für das gut ausgestattete Werkchen die Verbreitung anzubahnen, deren dasselbe nach competentem Urtheil würdig ist. Der gegenwärtig erscheinende erste Theil welchem die andere Hälfte im Laufe des Winters nachfolgen wird, dürfte sich besonders für den Unterricht in der Tertia an Gymnasien und Bürgerschulen und in der entsprechenden Classe von Progymnasien und Rectoratsschulen eignen.

über das Leben Jesu und steht auf dem Standpunkte einer Apologie der Evangelien. Die mit kritischem Apparat belegten Textrecension soll wesentlich das Verhältniss der drei sogenannten Synoptiker aufhellen.

Die Verlagshandlung hat den Preis bei dieser zweiten in der Hauptsache unveränderten Ausgabe zur Beförderung des akademischen Gebrauchs derselben noch billiger als bei der ersten gestellt.

Wichtige Anzeige für Philosophen.

Im Verlage der K. Kollmann'schen Buchhandlung in Augsburg ist so eben erschienen und in allen soliden Buchhandlungen zu haben:

Philosophisches Real-Lexikon.

Ausgearbeitet

von

Max Furtmair,

k. b. geistl. Rath, q. k. Lyceal-Professor und Lyceal- und Gymnasial-Rektor.

In 4 Bänden. gr. 8. 1853 und 1854.

Erster und zweiter Band. (A bis O.)

In Umschlag br. Preis: I. Band 1 fl. 45 kr.; 1 Thlr. 3 Sgr. II. Band 1 fl. 21 kr. oder 25 Sgr.

Es gibt außer den Studirenden der Philosophie auch Gelehrte und überhaupt gebildete Männer, die keine Philosophen ex professo sind, aber doch bei ihren Arbeiten oft Begriffe bedürfen, die aus der Philosophie gleichsam nur zu postuliren sind. Oft wünschen sie die Meinungen älterer und neuerer Philosophen, ohne die Quellen selbst mühsam nachzuschlagen, beisammen zu haben u. s. w. Für alle diese und überhaupt für die sogenannten Liebhaber der Philosophie, deren Hauptstudium die Philosophie zwar nicht ist, die aber wegen deren Einflusses auf das Leben und auf alle übrigen Wissenschaften doch mit dieser Wissenschaft fortschreiten wollen, ist dieses Lexikon gewiß nicht überflüssig, um so mehr, da man auch nicht voraussetzen darf, daß ein jeder die auf seine Zwecke bezüglichen Bücher auch besitze oder zur Hand habe.

Dieses Lexikon ist keineswegs eine alphabetische Aufstellung der eigenen philosophischen Ansicht des Verfassers, sondern eine alphabetische Darstellung des Wichtigsten, was vorzügliche Denker geleistet haben, ohne irgend eine Ansicht auf eine ander Art zu rechtfertigen, als wie sie sich in und durch sich selbst geltend macht. Aus diesem Grunde sind auch stets bei Anführung wichtigerer Artikel die Worte des Autors genau nach ihrem ganzen Umfange mitgetheilt.

Der Titel „Real-Lexikon" spricht übrigens schon deutlich aus, daß es sich hier zunächst nicht um Wort- und Namen-Erklärungen, sondern um Sach-Erklärungen handelt.

Der dritte Band erscheint noch im Laufe dieses Sommers.

Augsburg, 15. Juli 1854.

In Münster bei Friedrich Cazin ist so eben erschienen und in allen guten Buchhandlungen vorräthig:

Psychologie.

Von Dr. **Wilhelm Esser,** Prof. der Philos. zu Münster.
2. Bände in größtem 8. Format und schönster Ausstattung.
Preis 3 Thlr. 10 Sgr.

Die kirchlich-wissenschaftlichen Fragen, die in diesem Augenblicke das lebhafteste Interesse bei dem ganzen katholischen Gelehrten-Stande in Deutschland und in weitern Kreisen angeregt haben, und die für Jeden, der nicht die unverzeihlichste Gleichgültigkeit gegen das Fortblühen der Wissenschaft in der Kirche an den Tag legen will, von großem Interesse sein müssen, greifen in das Herz und Wesen der Psychologie hinüber. Dennoch existirte bisher ein Werk nicht, worin diese Wissenschaft mit der ganzen Wichtigkeit des Gegenstandes gebührenden Gründlichkeit und Vorsicht vom wirklich katholischen Standpunkte aus in ihrer Gesammtheit behandelt worden wäre. Ein solches Buch wird in dem oben genannten geboten und bürgt der Name seines Autors für Tüchtigkeit und Tendenz desselben *). Abgesehen aber von jenem in diesem Momente erhöhtem Interesse muß das Buch um Berufes und Amtes willen Jedem von Wichtigkeit erscheinen, der in Seelsorge und Erziehung Beruf und Amt gefunden hat. Gründliche, wissenschaftliche Psychologie ist im Beichtstuhle so nothwendig, als Moral-Wissenschaft und in der Klasse ebenso nothwendig, als die Wissenschaft des docirenden Gegenstandes. Obgleich nun das vorstehend Gesagte nicht in Zweifel gezogen werden kann, so ist dennoch wissenschaftliche Psychologie allgemein nicht zu der Anerkennung gekommen, die ihr nothwendig gebührt und hat dieses vielleicht eben darin seinen Grund, daß eine durchaus gründliche tüchtige, auf gleicher Höhe mit den verwandten Wissenschaften stehende Psychologie, geschrieben von einem Katholiken, bisher fehlte, und glauben wir demnach keine Fehlbitte zu thun, wenn wir die katholischen Kleriker und Pädagogen bitten, das obige Buch so zu bewillkommnen, wie dasselbe es verdient, indem sie eine Lücke in ihrem wissenschaftlichen Besitzthume ausfüllen, die gewiß die Meisten unter ihnen tausendmal gefühlt haben.

---

*) Der gelehrte Autor docirte von 1821 bis zur Stunde in Bonn und Münster.







